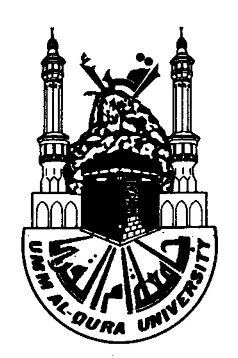
المملكة العربية السعودية
جامعة أم القرى
مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي
كلية الشريعة والدراسات الإسلامية
مكة المكرمة



من التراث الإسلامي
الكتاب التاسع والأربعون

ابن حزم ومَوقِفُه من الإلهيّات

عرض ونقد

تأليف
الدكتور أحمد بن ناصر الحمد

أصل هذا الكتاب رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه في العقيدة. من كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بمكة المكرمة. جامعة الملك عبدالعزيز في ٢٤/١٠/١٤٠٠هـ وحصلت على الدرجة العلمية بتقدير ممتاز.

الطبعة الأولى
١٤٠٦هـ

بسم الله الرحمن الرحيم

شكـــر وتقـديـــر

أحمد الله تعالى وحده حمد شاكر لنعمائه وأثني عليه بما هو أهله وأشكـره على ما أنعم به عليّ من النعم العـظيمة التي لا أحصي عددها.

وأرى لزاما عليّ أن أعترف بالفضل لأهله، وأن أشكر كل من مد إليّ يد العون في هذا البحث، مع اعترافي بالعجز عن تقديم الشكر الذي يكنه ضميري لهؤلاء في عبارات أسطرها إذ لا توفيهم بعض حقهم.

فأقدم شكري الجزيل لسعادة القائمين على جامعة الملك عبـدالعـزيز لما يبـذلـونـه من الجهود المتواصلة في خدمة العلم وطـلابـه، أخص منهم أصحاب السعادة عميد كلية الشريعة والدراسات الإسلامية السابق الدكتور محمد بن سعد الرشيد، والعميد الحالي الدكتور عليان الحازمي ورئيس قسم الدراسات العليا الشرعية الدكتور محمد العروسي، كما أني أتقدم بالشكر الجزيل لفضيلة شيخي الأستاذ الدكتور عبدالعزيز عبدالله عبيد الذي تفضل بالإشراف على هذه الرسالة فلقد حظيت بنصحه وإرشاده طوال إعدادها. وقد فتح لي قلبه وبيته فاستفدت الكثير من علمه وتوجيهه فالله أسأل أن يجزيه عني أحسن الجزاء وأن يبارك في وقته وعمله.

كما لا أنسى أن أشكر لفضيلة شيخي الأستاذ الدكتور عوض الله جاد حجازي فضله فلقد كان اختيار هذا الموضوع ووضع خطته تحت توجيهه وإرشاده فجزاه الله عني خير الجزاء وبارك في أيامه ومساعيه.

كما أني أقدم عظيم شكري لكل من ساعدني في إخراج هذا البحث إلى حيز الوجود، سواء كانت مساعدة مادية أو معنوية.

فأرجو من المولى الكريم أن يكلأ الجميع بعنايته وأن يتولى جزاءهم عني بما يكافئهم إنه على ذلك قدير وبالإجابة جدير.

وصلى اللّه على محمد وآله وصحبه وسلم.



المقـــدمـة

إن الحمـد لله نحمده ونستعينه ونستغفره ونتوب إليه ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا من يهده الله فلا مضل له ومن يضلل فلا هادي له.

ونشكره على ما أنعم علينا من النعم العظيمة. ومن أعظمها نعمة الإسلام، وأن جعلنا من خير أمة أخرجت للناس الآمرة بالمعروف والناهية عن المنكر والمؤمنة بالله كما قال تعالى: «كنتم خير أمـة أخـرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله»(١) ولانشك بأن من الإيمان بالله الإيمان بما وصف به نفسه، وبما وصفه به رسول الله ﷺ. فنسأل الله المولى القدير أن يوفقنا للقيام بعمل هذه الخيرية إنه القادر على ذلك.

ونشهد أن لا إله إلا الله وحده لاشريك له وأن محمدا عبده ورسـولـه المبعـوث رحمة للعالمين ﷺ وعلى آله وصحبه الطيبين الطاهرين، والتابعين لهم إلى يوم الدين الذين آمنوا بما دل عليه الكتاب والسنة من غير تحريف ولا تعطيل ومن غير تكييف ولا تمثيل فهم أدعى الناس للنقل الصحيح وأولاهم وأحقهم بالمعقول الصريح فهم الطائفة الباقية على الحق المنصورة إلى قيام الساعة أهـل السنة والجماعة، إذ لايرجعون عند النزاع إلا إلى القرآن والسنة لعلمهم أن العقائد لاتثبت إلا بالشرع ولم يكن أحد منهم

---

(١) سورة آل عمران: آية (١١٠)

يعارض النصوص بمعقوله فكانوا متفقين لاتنازع بينهم معتصمين بالقرآن والإيمان ولكن بعد أن ترجمت كتب الفلسفة اليونانية إلى العربية واطلع الناس عليها وتعلمها البعض واتسعت رقعة البلاد الإسلامية ودخل في الإسلام فريق - لم يدخل الإسلام إلى قلوبهم - بقصد الإفساد والتشكيك بين المسلمين. تغير أسلوب المناقشات والإقناع والجدل بالحجج العقلية فخلط المتكلمون علم الكلام بالفلسفة فأصبحا كالفن الواحد، والحق أن مايتحدث به المتكلمون من إقامة الحجج على مايتعلق بالعقيدة ليس بحثا عن الحق فيها - وإن اعتقد هذا من قصر علمه بالشرع - وإنما التماس حجة عقلية تعضد عقائد الإيمان الثابتة بالشرع وتدفع شبه أهل البدع عنها، لأن ذلك كان معلوماً من قبل الشارع، وألجأت إلى ذلك الحاجة عند الرد على أهل الإلحاد بمجانسة اعتراضاتهم وبعد:

فموضوع هذه الرسالة: «ابن حزم وموقفه من الإلهيات، عرض ونقد».

ومن أسباب اختيار هذا الموضوع، ماكان يجول بخاطري عند اطلاعي على كتب الفرق من عدم ذكر رأى الظاهرية في أي مسألة من مسائل أصول الدين على شهرتها وبروز رأيها في مسائل الفروع، فكنت عند ذلك أتساءل هل تلتزم الظاهرية بظاهريتها في الأصول كماهي في الفروع؟ وأجيب بأنها لو كانت كذلك لكانت مجسمة. ولكني لم أر أحداً ذكرها منهم، ولم أر لها رأيا مع أصحاب التجسيم، وقد رأيت كلاما لابن تيمية في شرح العقيدة الإصفهانية في كلامه على الصفات مؤداه: أن ابن حزم وأمثاله

من الظاهرية كالقرامطة الباطنية في باب توحيد الله وأسمائه وصفاته مع ادعائهم الحديث ومذهب السلف، وأن إمامهم داود وأكابر أصحابه كانوا من المثبتين للصفات على مذهب أهل السنة والحديث. ولكن طائفة من أصحابه وافقوا المعتزلة في باب الصفات.[1]

ومن هذا ندرك أن الظاهرية الجامعة لأهل الظاهر إنما هي في الفروع دون الأصول، وأنهم مختلفون في الأصول.

وقد رأيت قولا لابن كثير معناه: أن ابن حزم مع ظاهريته في الفروع وعدم قوله بالقياس من أشد الناس تأويلا في باب الأصول وآيات الصفات وأحاديث الصفات.[2]

فأوجد ذلك عندي رغبة في الكشف عن مذهب ابن حزم في كل مايتعلق بأصول الدين ـ مجال تخصصي ـ ولكن سعة هذا الجانب تحول دون تلك الرغبة. حيث يتناول ذلك الكلام على الإلهيات، والنبوات والسمعيات، والبحث في كل هذه النواحي يحتاج إلى وقت طويل لسعته وصعوبته البالغة فتلك مسائل دقيقة لايمكن الإلمام بها بسهولة ويسر فقصرت الكلام على جزء منها «مباحث الإلهيات» على أن يكون البحث في هذا الموضوع عرضا ونقدا. فلاقى ذلك قبولا واستحسانا من أساتذتي الكرام أساتذة الفرع والقسم.

ثم إن ابن حزم عالم نبذ التقليد وعدم التقيد بمذهب في وقت

---

(١) أنظر شرح العقيدة الاصفهانية ص (٧٧، ٧٨)

(٢) أنظر البداية والنهاية (١٢ : ٤٥٦)

مبكر من طلبه العلم وبدأ يناظر ويجادل بشدة وعنف وقد أصبح لهذا المنهـج في هذا الـزمن دعـاة يتبنـونه ويدعون إليه بحماس وشدة، ويستهينون بأقوال العلماء السابقين وآرائهم فرأيت أن من الحاجة إبراز رأى ابن حزم في هذا الجانب الهام والكشف عن معتقـده. ليرى أصحـاب العقـول. كيف قاد ابن حزم مبـدأ الإستقلال ـ مع فرط ذكائه وسعة اطلاعه وإدراكه. وقوة حفظه، ومعرفته بالحديث والفقه واستنباطه للأحكام من الكتاب والسنة ـ إلى الـوقوع في الأخطاء الكثيرة في الإعتقاد ومخالفة أهل السنة والجماعة في الكثير من مسائل العقيدة.

واخترت الإلهيات، دون السمعيات، والنبوات، لأنه المقصد الأسمي في هذا العلم، وهـو أيضـا معـترك النزاع بين الفرق الإسلامية، نفياً وإثباتاً، وتأويلاً، فكل يرى أن الصواب معه، وأن الخطأ ماذهب إليه سواه فأحببت أن أستبين الحقيقة وأصل إلى نتيجة حاسمة في هذه المباحث التي هي لب مجال تخصصي وجل مباحثه.

وقـد يقـول قائـل: إن البـاحثين تناولوا شخصية ابن حزم وأشبعوها بحثا فلا قيمة لما يكتب عنها مجددا.

ونقول لمن يدعي هذا: إن هذه الشخصية وإن تناولتها أقلام الباحثين كثيرا فهي أيضا تحتاج إلى مزيد من البحث، لأن ابن حزم عالم موسـوعي تنـاول كثـيرا من الفنـون فهو العالم الفقيه والأصـــولي والمتكلم والأديب الشـــاعـر، وقـد كُتبت عن هذه الشخصية الفذة رسائل علمية عديدة منها ابن حزم الأصولي ـ

وابن حزم الفقيه، وابن حزم محدثا، وابن حزم ناقدا ومفكرا، ولم يكتب عن الإلهيات عند ابن حزم ـ فيما أعلم ـ مع ماهذا الجانب من الأهمية القصوى فكان لهذا موطن اختياري.

وبعد الاطلاع على كثير من محتويات الموضوع ومباحثه رأيت أن أجعله في بابين يختص الباب الأول بالتعريف بشخصية ابن حزم والثاني: في أصل الموضوع الإلهيات، وقبل أن أبين محتويات كل باب أشير إلى طريقتي التي تناولت فيها الموضوع بالبحث وهي:

إني قد جعلت الكلام على كل صفة بمفردها مع أن البعض منها لايختلف فيه رأى ابن حزم فهو واحد حقيقة، وإن اختلف لفظها، لأن النقد لايجمعها كلها فكل صفة عندنا تختلف عن الأخرى بمعناها وأدلتها.

وحرصت كل الحرص على عرض مذهب ابن حزم في صورة مبسطة مختصرة مع ذكر أدلته التي اعتمد عليها.

وقد اعتمدت في أخذ مذهبه على كتابه الفصل في الملل والأهواء والنحل، وهذا الكتاب عبارة عن عرض للمذاهب المختلفة ونقدها.

فكنت أستخلص رأيه من مناقشاته للفرق الإسلامية ومن ردوده عليها، ومما اعتمدت عليه في معرفة مذهب ابن حزم كتابه المحلى وفيه عرض مذهبه صراحة.

وعلى كتابه الأصول والفروع حيث يحتوي على بعض المباحث من موضوعنا.

وبعد أن يتم عرض رأى ابن حزم أبدأ بنقده.
فأذكر من قال بهذا القول غيره ثم أبدأ بتقويمه. فإن رأيته صوابا أتيت بما يؤيده من الأدلة التي أرى أنها ضرورية لإثبات هذا المذهب ومرجحة للأخذ به دون سواه.

وإن اجتمع في مذهب ابن حزم صواب وخطأ بينت ذلك.
وإن كان الصواب خلاف ماذهب إليه بينت الصواب بأدلته.

ورددت ماقد يرد عليه من اعتراضات مع الرد أيضا على الشبه التي منعت ابن حزم من القول بالمذهب الصحيح بأسلوب ليس كأسلوبه في الرد والمناقشات مع وفائه بالغرض إن شاء الله.

وبعد هذا أشير إلى محتويات أبواب الرسالة.

فالباب الأول:

حياة ابن حزم

يشتمل هذا الباب على فصلين:

الفصل الأول:

التعريف بابن حزم

ويحتوى هذا التعريف على عدة نقاط هي:

١ ـ أصل ابن حزم وأسرته: هل كان فارسياً أم أسبانياً مع مناقشة الأقوال في ذلك والترجيح.
٢ ـ مولده ونشأته: بينت مكان ولادته، وتاريخها، وتربيته وما أحيط به من الاهتمام والرعاية في نشأته.
٣ ـ بداية تعلمه: ذكرت هنا على من ابتدأ يتعلم في صغره، ثم سماعه وبداية طلبه العلم على المشائخ.

٤ ـ شيوخه: ذكرت أشهر الشيوخ الذين سمع منهم، وتلقى العلم على أيديهم وقد ترجمت لكل من ذكرت منهم في هامش الرسالة.

٥ ـ مكانته العلمية: ذكرت هنا بعض أقوال العلماء عنه، وشهادتهم له بالعلم واعترافهم بذكائه وقوة حافظته وسعة اطلاعه.

٦ ـ تلاميذه: عددت أشهر من أخذ العلم على ابن حزم وترجمت لمن ذكرت منهم في الهامش.

٧ ـ مصنفاته: سردت مابلغ علمي من مؤلفات ابن حزم مرتبة على الحروف الهجائية.

٨ ـ وفاته: بينت هنا الراجح في تاريخ وفاته.

الفصل الثاني:

عصر ابن حزم

وفي هذا الفصل تكلمت على العصر الذي رأيت أن له أثراً على حياة ابن حزم في الحالات الآتية:

١ ـ الحالة السياسية.

٢ ـ الحالة الاجتماعية.

٣ ـ الحالة العلمية.

وفي تلك الحالات بينت الأحوال التي عاشتها الأندلس قبل ابن حزم من الرخاء والعزة والقهر، ثم تغير الأحوال بعد بلوغ ابن حزم وماحصل بعد ذلك من التمزق وكثرة الفتن والخلافات.

وكيف كان المجتمع الأندلسي في كلتا الحالتين. وحالة العلم

والعلماء. وأنواع العلوم التي يفضلها أهل الأندلس ويهتمون بها.

وأما الباب الثاني فهو:

الإلهيات

ويشتمل هذا الباب على تمهيد في تعريف الإلهيات. وعلى خمسة فصول:

الفصل الأول:

وجود الله تعالى

ذكرت في هذا الفصل الأدلة التي استدل بها ابن حزم على وجود الله تعالى ثم نقد ذلك.

الفصل الثاني:

وحدانية الله تعالى

والكلام في هذا الفصل في بيان وحدانية الله تعالى وتفرده بالألوهية دون سواه وأدلة ذلك عند ابن حزم وبيان صحة الأدلة.

الفصل الثالث:

التنزيهات

والكلام في هذا الفصل على عدة نقاط:

١ ـ الجسمية والعرضية والزمانية والمكانية والحركة.

٢ ـ الصورة.

٣ ـ الماهية.

٤ ـ وصف الله تعالى.

٥ ـ تسمية الله تعالى.

الفصل الرابع :

الصفات

يشتمل هذا الفصل على تمهيد في تقسيم الصفات . ثم بعد ذلك الكلام على الصفات وهي كما وردت في الرسالة :

١ ـ الحياة .

٢ ـ العلم .

٣ ـ القدرة والقوة .

٤ ـ الإرادة .

٥ ـ الكلام

٦ ـ السمع والبصر .

٧ ـ العز، والعزة، والكبرياء .

٨ ـ النفس والذات .

٩ ـ الوجه .

١٠ ـ العين .

١١ ـ اليد .

١٢ ـ الأصابع .

١٣ ـ الجنب .

١٤ ـ الساق .

١٥ ـ القدم .

١٦ ـ الاستواء .

١٧ ـ النزول .

١٨ ـ الرؤية .

الفصل الخامس:

أفعال الله تعالى

يشتمل هذا الفصل على تمهيد في بيان مذهب المعتزلة في أفعال الله تعالى ثم الكلام على مباحث هي:

١ - القضاء والقدر.

٢ - خلق أفعال العباد.

٣ - الهدى والإضلال.

٤ - التعديل والتجوير.

٥ - تعليل أفعال الله تعالى.

٦ - اللطف والأصلح.

٧ - إرسال الرسل.

وفي الفصل الثالث والرابع والخامس: أذكر في كل مسألة أولا: رأى ابن حزم بأدلته. ثم أبدأ بمناقشته.

وفي الخاتمة ذكرت خلاصة الأقوال باختصار، هذا وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين وصلى الله على خير خلقه أجمعين محمد وعلى آله وصحبه والتابعين إلى يوم الدين.

الباب الأول

حياة ابن حزم

■ يشتمل هذا الباب على فصلين :

الفصل الأول : التعريف بابن حزم

١ ـ أصله وأسرته

٢ ـ مولده ونشأته

٣ ـ بداية تعلمه

٤ ـ شيوخه

٥ ـ مكانته العلمية

٦ ـ تلاميذه

٧ ـ مصنفاته

٨ ـ وفاته

الفصل الثاني : عصر ابن حزم

١ ـ الحالة السياسية

٢ ـ الحالة الاجتماعية

٣ ـ الحالة العلمية

◆◆◆◆◆



الفصل الأول:

التعريف بابن حزم

١ ـ أصله وأسرته:

ابن حزم هو المكنى بأبى محمد واسمه علي بن أحمد بن سعيد بن حزم بن غالب بن صالح بن خلف بن معدان بن سفيان بن يزيد. ويزيد هذا فارسي أسلم وكان مولى ليزيد بن أبى سفيان صخر بن حرب بن أمية بن عبد شمس الأموى القرشي، وهو المعروف بيزيد الخير أخو معاوية، ونائب أمير المؤمنين أبى حفص عمر بن الخطاب رضى الله عنه على دمشق.

وأول من دخل الأندلس من هذه الأسرة خلف بن معدان في زمن عبدالرحمن بن معاوية بن هشام المعروف بالداخل. وسكن قرية «منت ليشم» من إقليم الزاوية من عمل «أونبه» على بعد نصف فرسخ منها وهى من كورة «لبلة» من غرب الاندلس.[١]

وقد ولد أحمد بن سعيد ـ والد المترجم له ـ بقرية الزاوية كما قال المقرى التلمساني.[٢] فعليه يكون أحمد بن سعيد الوزير هو أول من

---

(١) أنظر في هذا جذوة المقتبس للحميدي ص ٣٠٨. وكتاب الصلة لابن بشكوال جـ ٢ ص ٣٩٥. ووفيات الأعيان لابن خلكان جـ ٣ ص ٣٢٥، وسير النبلاء للذهبي جزء خاص بترجمة ابن حزم ص ٢١. ومعجم الأدباء لياقوت جـ ١٢ ص ٢٣٧.

(٢) أنظر نفح الطيب للمقري التلمسانى جـ ٢ ص ٢٨٨.

سكن قرطبـة من آل حزم، وفيهـا ولد أبو محمد بن حزم فيما ذكره صاعد بن أحمد.[1] قال: «كتب إلى أبو محمد بن حزم بخطه يقول: ولدت بقرطبة في الجانب الشرقي من ربض منية المغيرة»[2] وتعيين قرطبة موضع ولادته محل إجماع.

هذا مايتفق عليه أكثـر المؤرخـين القـدمـاء الذين ترجموا لأبى محمد بن حزم، من أنه رحمه الله فارسي الأصل. وأن جده الأقصى «يزيد» هو أول من أسلم من أجـداده، وأنـه مولى ليزيد بن أبى سفيان. ويخـالف هذا أبـو مروان ابن حيان المؤرخ، وابن سعيد صاحب المغرب. يقول ابن حيان: «وقد كان من غرائبه انتماؤه في فارس. واتباع أهل بيته له في ذلك بعد حقبة من الدهر تولى فيها أبوه الوزير المعقل في زمانه والراجح في ميزانه، أحمد بن سعيد بن حزم لبنى أمية أولياء نعمة لا عن صحة ولاية لهم عليه فقد عهده الناس خامل الأبوة مولد الأرومة من عجم لبلة جده الأدنى حديث الإسلام لم يتقدم لسلفه نباهة فأبوه أحمد ـ على الحقيقة ـ هو الذي بنى بيت نفسه في آخر الدهر برأس رابية وعمده بالخلال الفاضلة من الرجاحة والمعرفة والدهاء، والرجولة والرأى. فاغتدى جرثومة سلف لمن نماهم أغنتهم عن الرسوخ في أول السابقة فما من شرف إلا مسوق عن خارجية ولم يكن إلا كلا ولا حتى تخطى على ـ صاحب الترجمة ـ

---

(١) هو صاعد بن أحمد المالقى أبوالقاسم القرطبى الأندلسى قاضى طليطلة. كان عالما بالأخبار، صنف التعريف بطبقات الأمم قيل إنه توفى سنة ٤٩٧ هـ..

أنظر هدية العارفين لإسماعيل باشا البغدادي جـ ٥ ص ٤٢١.

(٢) كتاب الصلة لابن بشكوال جـ ٢ ص ٣٩٦.

هذا رابية لبلة فارتقى قلعة اصطخر[1] من أرض فارس فالله أعلم كيف ترقاها إذ لم يكن يؤتى من خطل ولا جهالة بل وصله بها وسع علم وشجته رحم معقومة[2] بلها بمستأخر الصلة رحمه الله.[3]

ويقـول ابن سعيد: «وكـان متشيعـاً في بني أمية منحـرفا عمن سواهم من قريش وادعى أنه من الفرس وهو خامل الأبوة من عجم لبلة».[4]

ويذهب إلى ماذهب اليه أبن حيان وابن سعيد المؤرخ الأسباني سانتشث الـبرنس فيقـول: «ومن ثم كان ابن حزم أسبـانيا تعرب ثقافة، ولم يكن عربياً أسبانياً. ابن أحد وزراء المنصور بن أبى عامر دكتاتور الأندلس، وكان معاصروه وتلاميذه من شبه الجزيرة يرونه حفيداً لمولـدين، أي أنه ينحدر أبا من أصول أسبانية أسلمت وكانت الأم أسبانية على التأكيد، لأن مسلمي الأندلس حتى الخلفاء منهم ولدوا لأمهات ينحدرن من سلالات أسبانية عريقة فهم من هذا الجانب أسبانيون جميعا».[5]

ويقول بهذا القول كثير من الباحثين المستشرقين، ويسايرهم في

---

(١) هي بلدة بفـارس طولها ٣٩° وعرضها ٣٢° وهي من أعيان حصون فارس ومـدنها أول من أنشـأهـا اصـطخـر ابن طهمورث ملك الفرس، وفتحها المسلمون سنة ٢٨هـ. أنظر معجم البلدان جـ ١ ص ٢١١، ٢١٢. وجمل فتوح الإسلام لابن حزم ص ٣٤٧.

(٢) كذا في معجم الأدباء ولعلها «معقوقة».

(٣) معجم الأدباء لياقوت جـ ١٢ ص ٢٥٠، ٢٥١.

(٤) المغرب في حلى المغرب لابن سعيد جـ ١ ص ٣٥٥.

(٥) ابن حزم قمـة إسبـانية للمؤرخ الاسباني سانتشث البرنس ترجمة الدكتور: الطاهر مكى ضمن كتابه دراسات عن ابن حزم وطوق الحمامة ص ١٤٣.

ذلك الدكتور طه الحاجرى إذ يقول: «ابن حزم هذا هو أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم ـ فحزم هذا، وهو كما نرى جد أبيه ـ وهو الذي إليه ينتسب وبه يعرف، فهو كما يبدو رأس هذه الأسرة ولكن نسبه المدون لايقف عند هذا الرجل بل يمضى مطردا حتى ينتهي إلى رجل اسمه يزيد. قالوا إنه فارسي الجنس وإنه من موالى يزيد بن أبى سفيان أحد رجال الفتوح الشامية والمتوفي سنة ثمانية عشر للهجرة.

على أنه ينبغي ألا يخدعنا هذا النسب المتسلسل الذي يذكره ياقوت، والذهبي والمقرى ومن إليهم ممن تعرض لترجمة ابن حزم، وإن أسند بعضهم حكاية هذا النسب إلى ابن حزم نفسه. أو زعم أنه رآه بخطه فأمر الأنساب في المغرب ـ كما كان في المشرق ـ أمر تحيط به الريب وتكتنفه الشبه وصناعة الأنساب وتلفيقها وتنسيقها صناعة كانت رائجة في الأندلس رواجها في العراق.. إلى أن قال: وربما كان للرجل من قوة شخصيته وكمال خلقه واعتداده بنفسه، مايجعله يتحرج عن مثل هذا الصنيع، فلا يعدم من تلاميذه وأتباعه المكبرين له والمعجبين به من يغار له، ويأنف عنه أن يكون في جملة الموالي فاذا به يرى له مالايراه لنفسه، ويعرف من أمرهماينكره هو فيتبرع له بنسب يجعله عربياً صليبة، بدلا من أن يكون عربياً بالولاء... إلى أن يقول ـ وإذن فمن الحق علينا ألا نطمئن باديء ذي بدء إلى هذه السلسلة النسبية المنسوقة التي تلحق بابن حزم والتي يخرج بفضلها من الجنس الأسباني المغلوب ويدخل في عداد العنصر الإسلامي الغالب، ولعل أول مايريبنا في هذا النسب هو هذا النسب نفسه. إذ ينتهي إلى يزيد ذلك المولى الفارسي، فمتى كان الموالى عامة ممن يعنون بحفظ أنسابهم والحرص على تخليدها؟ فلو أن هذا النسب

كان ينتهي إلى رجل عربى صميم لكان لقائل أن يقول، أما وهو ينتهي إلى مولى لا شأن له ولا خطر وليس في أسمائه اسم يعرف بمأثرة، أو يقرن به ماعسى أن يخلده أو يشهره، فمن العجيب حقا أن نراه مخلدا محفوظا كأنساب السادة البارزين. . ثم يقول بعد أن ساق كلام ابن حيان ـ وإذن فابن حزم خرج من أسرة من أهل أسبانيا الغربية وكانت تقيم في لبلة وكانت تدين بالنصرانية وظلت على نصرانيتها بعد الفتح الإسلامي أمدا غير قصير حتى اعتنق حزم ـ الذي يحمل اسمه وينتسب إليه صاحبنا ـ الإسلام في منتصف القرن الثالث الهجري فيما نقدر. . ». [1]

تلك نصوص أقوال بعض القائلين باسبانية ابن حزم ـ ابن حيان، وابن سعيد، وسانتشث، والحاجرى ـ ونحب بعد هذا العرض لها ووضعها جلية أمام القارىء من غير تحريف لكلماتها أو تغيير لعباراتها، أن نقلب بعض طياتها لنرى هل لهذا الرأى قاعدة اعتمد عليها أو أنه ظهر بدونها، وسنبدأ المناقشة من الطرف.

فعن قول الدكتور الحاجري ومحاولته الجادة ترجيح أسبانية ابن حزم. نقول: أما قوله إن «حزم هو رأس هذه الأسرة» ـ وقد نفى بعد ذلك أن يكون هو الذي ادعى لنفسه هذا النسب المتسلسل وأنه من صنع تلاميذه وأتباعه ـ يخالف هذا ذكر أبي محمد في كتابه طوق الحمامة اسم جده، «غالب» إذ يقول: «عن ابن عمه أبى المغيرة عبدالوهاب أحمد بن عبدالرحمن بن حزم بن غالب»[2] فيظهر لنا أن حزما ليس رأس هذه الأسرة. وإن أراد بكونه رأس هذه الأسرة. أنه أول من أسلم من أجداده على ماذكر بعد ذلك، فيخالف هذا ذكر

(١) ابن حزم صورة أندلسية للدكتور طه الحاجري ص ١٤ ـ ١٧.

(٢) طوق الحمامة لابن حزم ص ٢١٧.

«غـالب» أيضـا إذ أنه إسم عربي. ويحق لنا القول، من أين علم الحاجري أن «حزم» أول من اعتنق الإسلام من أجداده؟

إن كان من قول ابـن حيان: «جـده الأدنـى حديث عهـد بالإسلام.»[1] فجده الأدنى «سعيد».

وإن كان من قول الحميدي:[2] «جده الأقصى في الإسلام»[3] فقد نص الحميدي على أنه «يزيد» فليس للحاجري مستند على هذا فيما أعلم.

وأما عن قوله «على أنه ينبغي ألا يخدعنا هذا النسب المتسلسل الذي يذكره ياقوت والذهبي والمقرى ومن إليهم».

الصحيح أنه ينبغي أن لايخدعنا مايقوله متعصبو الغرب، وأن ننظر في الأمور بعقولنا لا بمناظيرهم المنحرفة عن الحقيقة بدافع التعصب.

وأما احتمال أن أحد تلاميذه أو المكبرين له صنع له هذا النسب لأنه أنف أن يكون في جملة الموالى. فلم يتحقق هذا لأنه بالنسب المذكور مولى «ليزيد بن أبى سفيان» فالمحذور واقع. فلا يصح هذا الاحتمال.

واحتمال أن الهدف من صنع هذا النسب الحاقه بالجنس الغالب

---

(١) معجم الأدباء لياقوت جـ ١٢ ص ٢٥٠.

(٢) هو أبو عبدالله محمد بن أبي نصر بن فتوح الأزدي الحميدي. من أهل جزيرة ميورقة، وأصله من قرطبة. كان دؤبا على طلب العلم، ذكيا فطنا حافظا ألف الجمع بين الصحيحين، وكتاب جذوة المقتبس أكثر من الرواية عن ابن حزم وكان ظاهريا. توفى سنة ٤٨٨ من الهجرة عن سبعين عاما. أنظر: الصلة جـ ٢ ص ٥٣٠، ٥٣١. وشذرات الذهب جـ ٣ ص ٣٩٢.

(٣) جذوة المقتبس للحميدي ص ٣٠٨.

الفاتح للأندلس ولو من غير العرب. أمر يبعد أن يرضاه لنفسه أو يرضاه له أحد ممن يكبره ـ وهو هذا القمة ـ بالانتساب إلى من بالمرتبة الأقل وهو يستطيع الأعلى لأنه على هذا المبدأ لايمنع من الأعلى مانع كالآخر. أما عن قوله «متى كان الموالى ممن يعنون بحفظ أنسابهم والحرص على تخليدها».

فهنا أمران: أولهما: أن هذا النسب ليس طويلاً ولا صعباً على هذه الأسرة الـطلعة ـ ذات الذكاء والحفظ ـ أن تحفظ أسماء آبائها وتتناقله وإن كانت من الموالى ويوجدمثل هذا كثير في أيامنا هذه من أسر ليست ذات نباهة ولا شأن.

وثانيهما: أن ولاء هذه الأسرة ليس لأسرة خاملة فهو «ليزيد بن أبى سفيان القرشى» نائب أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضى الله عنه على دمشق، وأخو أمير المؤمنين معاوية. والمعروف عند العرب أن مولاهم يعرف بهم فينتسب إليهم ويفتخر بهم.

وأحب أن أقول للدكتور الحاجري: لو سلمنا كل ماذكر هل من الممكن أن يصمت وأن لايشهر بهذا الادعاء الذي ادعاه ابن حزم لنفسه أو ادعاه له غيره أعداؤه الذين هم جل أهل الأندلس وقد عملوا المستحيل لإيذائه والتضييق عليه، وأن لا يظهر هذا إلا من ابن حيان وقلة معه إن هذا بعيد كل البعد.

مناقشة قول سانتشث البرنس:

قولـه: «إن معـاصريه وتـلاميذه، يرونـه حفيداً لمولدين» ليس صحيحـاً ولم يرو هذا من معاصريه فيما ـ اطلعت عليه ـ أحد إلا أبو مروان ابن حيان. وأما تلاميذه ومن ترجموا له من غيرهم فهم على

خلاف هذا فيما أعلم، وحسبك بتلميذه العالم الورع «الحميدي» الذي يقول في نسب أستاذه: «إن أصله من الفرس».[1]

أما عن أسبانيته التي يثبتها من جهة الأم، فليس هناك مايثبت ذلك بالتأكيد. ولم أر أحداً تعرض لها ممن ترجموا له، ولم يرد ذكرها على لسانه في كتابه طوق الحمامة الذي بين فيه الكثير من جوانب حياته، وقد انتظرنا منه أن يتعرض لها في أثناء كلامه على الحب وماهيته، إذ كيف يغيب عن ذهنه ذلك الحب الذي تكنه الأم بين جوانحها، وهو الوفي الذي يقول عن نفسه إنه جبل على طبيعتين إحداهما: «وفاء لا يشوبه تلون قد استوت فيه الحضرة، والغيب، والباطن، والظاهر، تولده الألفة التي لم تعزف بها نفسى عما دريته ولا تتطلع إن عدم من صحبته».[2]

ولكني لا أستبعد اسبانية أمه لإشارة منه في كتابه طوق الحمامة حين قال: «وعنى أخبرك أنى أحببت في صباى جارية لي شقراء الشعر فما استحسنت من ذلك الوقت سوداء الشعر، ولو أنه على الشمس أو على صورة الحسن نفسه وإني لأجد هذا في أصل تركيبي من ذلك الوقت لا تؤاتيني نفسي على سواه ولا تحب غيره البتة، وهذا العارض بعينه عرض لأبي رضى الله عنه وعلى ذلك جرى إلى أن وافاه أجله.

وأما جماعة خلفاء بنى مروان ـ رحمهم الله ـ ولاسيما ولد الناصر منهم فهم مجبولون على تفضيل الشقرة لايختلف في ذلك منهم مختلف، وقد رأيناهم ورأينا من رآهم من لدن دولة الناصر إلى الآن

---

(١) جذوة المقتبس للحميدي ص ٣٠٨.

(٢) طوق الحمامة في الألفة والألاف لابن حزم ص ٢٥٦.

فما منهم إلا أشقر نزاعا إلى أمهاتهم، حتى قد صار ذلك فيهم خلقه حاشى سليمان الظافر رحمه الله فاني رأيته أسود اللمة واللحية.

وأما الناصر، والحكم المستنصر رضى الله عنهما فحدثني الوزير أبي رحمه الله وغيره أنهما كان أشقرين أشهلين(١).

فمن هذا النص الذي يتضح فيه تفضيل ابن حزم لشقرة الشعر ويقول إنه لايحلو له سواه، وإنه يجد ذلك في أصل تركيبه، ويؤكد ذلك بأن هذا العارض عرض لأبيه حتى وافاه أجله، فالأقرب أن «أم» صاحبنا كانت من ذوات الشعر الأشقر، ثم سياقه أن ذلك رغبة خلفاء بنى أمية وهم العرب الخلص تبرير لهذا العارض الذي عرض له ولأبيه قبله، وإني لأشم من هذا النص ترجيحاً لعدم أسبانية ابن حزم حيث يرى أن محبته الشقرة عارضة، ثم تبريره هذه الرغبة بوجودها في خلفاء بني أمية، وهي خلاف جنسهم، ليؤكد أنها ليست بدعا في زمنهم.

ولو أن ابن حزم كان أسبانياً من عجم أسبانيا لما احتاج إلى تبرير هذه المحبة، وذكر أنها عارضة لأنها أصيلة وليس فيها خروج عن الأصل.

فإن صح أن «أم» ابن حزم أسبانية هل يكون اسبانياً بهذا، كما يقول: سانتشث؟ أما عندنا نحن المسلمين فالنسب يكون من جهة الأب، وأما عند غير المسلمين ـ من الغرب ـ فالذي نراه أن المرأة بعد زواجها تلحق بزوجها وتنسب إليه. وأما الأبناء فمن الزوجة الشرعية ينتسبون إلى أبيهم، ومن غيرها ينتسبون إلى أمهاتهم إن لم تعترف بهم الزوجة الشرعية. وابن حزم مسلم من أسرة مسلمة، وأولاده

---

(١) طوق الحمامة ص ٩٨، ٩٩.

المسلمين من زوجاتهم وامائهم يلحقون بآبائهم وإن صح أسبانية «أم» ابن حزم فليس هو أسبانياً بل فارسياً تبعا لأبيه.

مناقشة قول ابن سعيد، وابن حيان:

أما ماذكره صاحب المغرب فلايزيد على ماقال أبو مروان ابن حيان.

وقول ابن حيان في عدم فارسية ابن حزم وإن جده الأدنى حديث الإسلام، هو ركيزة كل من قال بجذور ابن حزم الاسبانية. وهنا يردنا هذا السؤال، على أي مصدر استند أبو مروان في إثبات اسبانية ابن حزم. وخبر الأنساب يؤخذ بالنقل من المنتسبين أنفسهم، وممن لهم مساس بهم وخلوص إليهم؟ والمعروف عند تلاميذ ابن حزم ومعاصريه فارسيته، وكما هو يثبت ذلك ويفتخر به.

ولكن اللهجة العدائية تغلب على أسلوب أبى مروان فلعل ماجاء في ثناياه كان من دوافع الخصومة.

وسنلقي الضوء على بعض قول ابن حيان فنقول:

لو أن أبا محمد انتمى لفارس على غير حقيقة - كما يقول ابن حيان - لكان أول من يكذبه ابن عمه أبو المغيرة عبدالوهاب الوزير، لما كان بينهما من المنافسة والمخالفة وقد عاب الأخير بعض مؤلفات الأول.[1]

ولايتصور أن يقر ابن عمه عبدالوهاب بهذا الانتماء - الذي يلحق

---

(١) أنظر لسان الميزان لابن حجر جـ ٤ ص ٢٠٠ - ٢٠١.

بنسبه ـ لو لم يكن صحيحاً ولو سلمنا اتباع ابن عمه، وأهل بيته له . ـ كما يراه ابن حيان من غرائبه ـ فلا يتصور سكوت أعداء ابن حزم وقد عابوه بالحق وبالباطل .

وأما قوله : «فقد عهده الناس خامل الأبوة مولد الأرومة» فهذا مايخالفه الفتح ابن خاقان بقوله «وبنو حزم فتية علم وأدب وثنية مجد وحسب» . [1]

وقوله : «جده الأدنى حديث الإسلام» يخالف هذا جل من ترجم لابن حزم حيث نصوا على أن جده «يزيد» هو أول من أسلم من أجداده وأنه من الفرس وهذه نصوص أقوال بعض من ترجموا له :

يقول الحميدي : «على بن أحمد بن سعيد بن حزم بن غالب أبو محمد أصله من الفرس وجده الأقصى في الإسلام اسمه «يزيد» مولى ليزيد بن أبى سفيان» [2]

ويقول ابن بشكوال : « على بن أحمد بن سعيد بن حزم بن غالب الفارسي» [3]

ويقول ياقوت : «على بن أحمد بن سعيد بن حزم بن غالب بن صالح بن خلف بن سفيان بن يزيد الفارسي مولى يزيد بن أبى سفيان» [4]

ويقول ابن خلكان : «ابن حزم الظاهري، أبو محمد علي بن أحمد بن حزم بن غالب بن صالح بن خلف بن معدان بن

---

(١) نفح الطيب للمقرى جـ ٢ ص ١٤٩ .

(٢) جذوة المقتبس للحميدى ص ٣٠٨، وأنظر بغية الملتمس لابن عميرة الضبى ص ٣٠٤ .

(٣) كتاب الصلة لابن بشكوال جـ ٢ ص ٣٩٥ .

(٤) معجم الأدباء جـ ١٢ ص ٢٣٥ ، ٢٣٦ .

سفيان بن يزيد مولى يزيد بن ابى سفيان . . وجـده يزيد أول من أسلم من أجـداده وأصله من فارس وجـده خلف أول من دخـل الأندلس من أجداده»[1]

ويقول الذهبي : «أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم بن غالب بن صالح بن خلف بن معدان بن سفيان بن يزيد الفارسي الأصل الأموي اليزيدي القرطبي الظاهري صاحب التصانيف كان جدهم خلف أول من دخل الأندلس»[2]

ويقـول اليافعي : «ابـو محمـد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري الأموى مولاهم الفارسي الأصل الأندلسي القرطبي» . [3]

ويقول ابن كثير: «أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم بن غالب بن صالح بن خلف بن معـد[4] بن سفيان بن يزيد مولى يزيد بن أبى سفيان صخر بن حرب الأموى أصل جده من فارس أسلم وخلف المذكور وهو أول من دخل بلاد المغرب منهم» . [5]

---

(١) وفيات الأعيان جـ ٣ ص ٣٢٥ .

(٢) تذكرة الحافظ للذهبي جـ ٣ ص ١١٤٦ . وسير النبلاء له جزء خاص بترجمة ابن حزم تحقيق سعيد الأفغاني ص ٢١ .

(٣) مرآة الجنان لليافعى جـ ٣ ص ٧٩ .

(٤) إنفـرد بقـول «معـد» ابن كثير والظاهر أنه خطأ في النسخ إذ الكل قال: «معدان» بزيادة الألف والنون .

(٥) البداية والنهاية لابن كثير جـ ١٢ ص ٩١ . وقد إنفرد بهذا القول ـ أن سفيان هو أول من دخل بلاد المغرب منهم ـ وغيره نص على أن خلف بن معدان هو أول من دخل الأندلس منهم ، كما مر ذلك في الصلب .

ويقـول ابـن حجـر: علي بن أحمـد بن سعيد بن غالب بن صالح بن خلف بن معدان بن سفيان بن يزيد الفارسي أبو محمد القرطبي» . [١]

. وعلى هذا المنهج يسير الأتابكي في كتابه النجوم الزاهرة . [٢] والمقرى التلمساني في كتابه نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب . [٣] وابن العماد الحنبلى في كتابه شذرات الذهب . [٤]

فجميع هؤلاء المؤرخين الثقات قد أكدوا نسب ابن حزم الفارسي، وقدم إسلام هذه الأسرة مع أن أغلب هؤلاء إن لم نقل جميعهم قد اطلعوا على رواية ابن حيان ولم يعيروها اهتمامهم، وقد ساقها ياقوت في كتابه معجم الأدباء بعد أن ذكر أولا النسب الفارسي، وليس هناك مايدعو هؤلاء المؤرخين جميعهم إلى التحيز للنسب الفارسي ضد النسب الاسباني وقد ساوى الإسلام بين الأمم جميعا .

وأرى أنه لو لم يصل إلينا من هذه الروايات الكثيرة التي تثبت نسب ابن حزم الفارسي، وقدم إسلام أسرته إلا رواية الحميدي . مقابل رواية ابن حيان «القائلة بنسبه الاسباني» لكان لترجيح رواية الحميدي، وجه قوى إذ أنه تلميذ ابن حزم، ثم هو زيادة على هذا لم يثبت له نسباً أفضل مما أثبته ابن حيان بل قال بفارسيته وولائه فليس هناك مايدعو لرد روايته إذ لم يدع له جاها ولا شرفا بهذا النسب .

---

(١) لسان الميزان لابن حجر جـ ٤ ص ١٩٨ .

(٢) أنظر جـ ٥ ص ٧٥ منه .

(٣) أنظر جـ ٤ ص ٢٨٣ منه .

(٤) أنظر جـ ٤ ص ٢٩٩ منه .

ورواية ابن حيان في أسبانيته قد يخرج بها من كونه مولى، وإن وردت منه في الأسلوب الهجومي. وفي رأيي أن إثبات الأسبانية لابن حزم مقابل الفارسية أرفع لشأنه ـ مع أن الأنساب لاترفع الشأن ـ لأن الأسبانيين مسيحيون أهل دين سماوى ـ بخلاف الفرس فهم وثنيون يعبدون النار.

وأرى أن مما يرجح فارسية ابن حزم، عدم تعرضه في كتابه جمهرة أنساب العرب لنسب النصارى وقد تعرض بعد ذكر أنساب العرب لذكر البربر وبيوتاتهم بالأندلس[1]. ثم أتى بنبذة من نسب بني اسرائيل.[2] وقطعة من نسب الفرس.[3] ثم إنه أيضا قد هاجم المسيحية كثيراً وهذا يؤكد من بعض الوجوه أنه لم يكن في آبائه مسيحيون.

وقد أشرت قبل هذا[4] إلى أن من مرجحات فارسيته كون محبته لذوات الشعر الأشقر عارضة له ولأبيه قبله، فلو أنه أسبانياً لكانت به أصيلة، ثم محاولته تبرير هذا المنحى العارض بأنه حصل مع العرب الأقحاح من خلفاء بني أمية.

وفوق هذا كله افتخاره بنسبه الفارسي وولائه لبني أمية في إحدى قصائده التي منها:

---

(١) جمهرة أنساب العرب لابن حزم ص ٤٩٥ ـ ٤٩٨.
(٢) المرجع السابق ص ٥٠٣.
(٣) المرجع السابق ص ٥١١.
(٤) أنظر ص ٢٤.

سما بى ساسان ودارا وبعدهم قريش العلى أعياصها[1] والعنابس[2]
فما أخرت حرب مراتب سؤددي ولاقعدت بي عن ذرى المجد فارس[3]



(١) الأعياص هم «العاصي» وأبو العاصي، والعيص، وأبو العيص، والعويص، وأبو عمرو من ولد أمية بن عبد شمس بن عبد مناف، سموا بذلك أخذا من أسمائهم، أنظر جمهرة أنساب العرب لابن حزم ص ٧٨. ونهاية الأرب في معرفة أنساب العرب للقلقشندى ص ٨٣.

(٢) العنابس هم عمرو، وأبوسفيان وحرب وأبو حرب وعنبسة قيل هو أبو سفيان من ولد أمية بن عبد شمس بن عبدمناف وهم أخوة الأعياص غلب عليهم اسم عنبسة، أنظر جمهرة أنساب العرب لابن حزم ص ٧٨، ونهاية الأرب للقلقشندى ص ٨٣.

(٣) أنظر تاريخ الأدب الأندلسي عصر سيادة قرطبة للدكتور إحسان عباس ص ٣٠٤، وقد أحالها على الملحق من ديوان ابن حزم الذي لم يتح لي الاطلاع عليه.

٢ ـ مولــده ونشأته :

(مــولــده)

يقول الشيخ أبو زهرة: «لايكاد الباحث الدارس يجد عالماً عظيماً قد عرف وقت ميلاده بطريق التعيين ولكن يعــرف، وقت وفـاتـه بالتعيين، لأنه ولد مغموراً، ومات مشهوراً فكان وقت الولادة غير معلوم على وجه التحقيق ووقت الوفاة كان معلوماً، وإن ابن حزم على غير ذلك فقد عرف وقت ولادته وعين لا بالسنة فقط، بل بالشهر واليوم وجزء اليوم الذي ولد فيه»[١]

فذكر صاعد بن أحمد أنه كتب إليه أبو محمد بخطه يقول: «ولدت بقرطبة في الجانب الشرقي من ربض منية المغيرة قبل طلوع الشمس وبعد سلام الإمام من صلاة الصبح آخر ليلة الإربعاء آخر يوم من شهر رمضان المعظم وهو اليوم السابع من نوفمبر سنة أربع وثمانين وثلاثمائة بطالع العقرب» .[٢]

وتكـاد تجمع المصادر على تعيين هذا التاريخ وكلهم عيال على صاعد فيما رواه عن أبى محمد في تحديد ميلاده، ولم أعرف من خالف هذا، غير ياقوت في كتابه معجم الأدباء حيث قال: «إنه ولد بعد صلاة الصبح من آخر يوم في شهر رمضان سنة ثلاث وثمانين وثلاثمائة وهو ابن اثنتين وسبعين سنة إلا شهراً» .[٣]

---

(١) ابن حزم حياته وعصره آراؤه وفقهه لأبي زهرة ص ٢٢ .

(٢) كتاب الصلة لابن بشكوال جـ ٢ ص ٣٩٦. ونفح الطيب للمقرى جـ ٢ ص ٢٨٤ .

(٣) معجم الأدباء لياقوت جـ ١٢ ص ٢٣٧ .

وقد قال قبل ذلك: «مات فيها ذكره صاعد بن أحمد الجياني في كتاب أخبار الحكماء في سلخ شعبان سنة ست وخمسين وأربعمائة»[1]

وبالنظر إلى رواية ياقوت هذا التاريخ عن صاعد نجد أنها مخالفة لكل من روى عنه نفس هذا التاريخ، ثم تحديد ياقوت عمره باثنتين وسبعين سنة إلا شهراً في روايته لا تتفق مع مارواه بأنه ولد في آخر رمضان سنة ثلاث وثمانين وثلاثمائة، وتوفى سلخ شعبان سنة ست وخمسين وأربعمائة، اذ عليه يكون عمره ثلاثاً وسبعين سنة إلا شهراً وهذا ما لم يقله ولا غيره فالتحريف في النسخ ثابت، وهو ظاهر من ذات العبارة في تحديد عمره.[2]

(نشـــأتــه)

بالنـظر إلى رواية صاعـد ـ السـابقة ـ عن أبى محمد في تحديد ميلاده، ندرك أنه ولد في مجتمع ذي شأن عظيم وفي وسط يحرص أفراده كل الحرص على تخليد أخبار مواليدهم فيؤرخون ذلك بالدقة التي وصلتنا عن تاريخ ميلاد أبى محمد. نعم إنه ولد في عهد وزارة أبيه للحاجب المنصور ابن أبى عامر في عصر من أزهى عصور الدولة الأندلسية، فالدار التي ولد فيها أبو محمد بجانب الزاهرة كما حددها في كتابه طوق الحمامة بأنها تقع في الجانب الشرقي بقرطبة في الشارع

---

(١) معجم الأدباء لياقوت جـ ١٢ ص ٢٣٦، ٢٣٧.

(٢) أنـظر ابن حزم لأبي زهرة ص ٢٢، ٢٣، وابن حزم الأندلسى ورسالته في المفاضلة بين الصحابة. لسعيد الأفغاني ص ٢٠.

الآخذ من النهر الصغير على الدرب المتصل بقصر الزاهرة.[1]

وعن صفة هذه الدار يحدثنا في موضع آخر من الطوق عند ذكر قصة الفتاة التي ألفها في أيام صباه. يقول: «فلعهدي بمصطنع كان في دارنا لبعض مايصطنع له في دور الرؤساء، تجمعت فيه دخلتنا ودخلة أخي - رحمه الله - من النساء ونساء فتياتنا ومن لاث بنا من خدمنا، ممن يخف موضعه ويلطف محله فلبثن صدراً من النهار ثم انتقلن إلى قصبة كانت في دارنا مشرفة على بستان الدار، ويطلع منها على جميع قرطبة وفحوصها مفتحة الأبواب فصرن ينظرن من خلال الشراجيب وأنا بينهن فإنى لأذكر أني كنت أقصد نحو الباب الذي هي فيه أنسا بقربها متعرضا للدنو منها، فما هو إلا أن ترانى في جوارها فتترك ذلك الباب وتقصد غيره في لطف الحركة، فأتعمد أنا القصد إلى الباب الذي صارت إليه فتعود إلى مثل ذلك الفعل من الزوال إلى غيره».[2]

تصف لنا هذه القصة القصر الذي عاش فيه أبو محمد وأنه ذو شرفات تطل على قرطبة وما كان يحيط به من الحدائق، ثم الحالة الاجتماعية في هذا القصر الكبير، لأن المنصور عندما بنى الزاهرة، وانتقل إليها أقطع ماحولها لوزرائه وكتابه وقواده فابتنوا به مساكنهم على مايتلاءم مع الزاهرة التي كانت في غاية الجمال فتنافس الشعراء بوصفها فكان لها اثر كبير في الحركة الأدبية.

نشأ أبومحمد في هذا البيت في عز وجاه عريض، ومن الغريب سكوت المصادر التي اطعلنا عليها عن «أمه» مع أنه من أبناء كبار

---

(١) أنظر طوق الحمامة ص ١٦٨.

(٢) المرجع السابق ص ٢٤٩.

الوزراء ثم هي أيضاً أم الوزير أبي محمد ثم العالم الأوحد البحر ذي العلوم والمعارف كما وصفه الذهبي[1].

ولقد كان كتاب ابن حزم «طوق الحمامة» مصدراً لكثير من معرفة أحواله ولكنه لم يتعرض لذكر أمه، ولعل مرجع ذلك إلى أنه لم يعرفها معرفة واعية وأنها ماتت وهو في سن الطفولة، ولكن الظاهر أنها كانت أسبانية من ذوات الشعر الأشقر فلعله كان صورة في مخيلته فألفه وأحبه ولم يرق له سواه وقد أشرت إلى هذا من قبل.[2]

ترعرع أبومحمد ربيب النعمة وقد حرص عليه والده فكلف النساء بتربيته وتعليمه يقول عن نفسه: «ولقد شاهدت النساء وعلمت من أسرارهن ما لا يكاد يعلم غيري، لأني ربيت في حجورهن ونشأت بين أيديهن، ولم أعرف غيرهن، ولا جالست الرجال إلا وأنا في حد الشباب وحين تفيّل[3] وجهى، وهن علمننى القرآن وروينني كثيراً من الأشعار ودربنني في الخط ولم يكن وكدى[4] وأعمال ذهني مذ أول فهمي وأنا في سن الطفولة جداً إلا تعرف أسبابهن والبحث عن أخبارهن، وتحصيل ذلك وأنا لا أنسى شيئا مما أراه منهن، وأصل ذلك غيرة شديد طبعت عليها، وسوء ظن في جهتهن فطرت به فأشرفت من أسبابهن على غير قليل».[5] عاش أبومحمد حياته الأولى

---

(١) سير النبلاء ـ جزء خاص بترجمة ابن حزم ص ٢١.

(٢) أنظر ص ٢٤.

(٣) تفيل يقال تفيل النبات اكتهل، والشاب زاد، وفلان سمن، أنظر لسان العرب جـ ١٤ ص ٥٠، والقاموس المحيط جـ ٤ ص ٣٣.

(٤) وكدى. مرادى وهمى. أنظر لسان العرب جـ ٤ ص ٤٨٣. والقاموس جـ ١ ص ٣٤٦.

(٥) طوق الحمامة لابن حزم ص ١٤٠، ١٤١، وأنظر أخبار وتراجم أندلسية مستخرجة من معجم السفر للسلفى ص ٥٢، ٥٣.

بين الجوارى في قصر والده لا يغادره ولا يتصل بغير مربياته منهن فقد أدرك مع صغر سنه أن والده جعل منهن رقيبات على حركاته داخل هذا القصر فكان لهذا الأثر الكبير في سلوكه من بعد.

ويحدد لنا أبومحمد حضوره مجلس المظفر بن أبي عامر وأنها أول مرة وصل إلى هذا المجلس وهو في الثالثة عشر من عمره يقول الحميدي: «وأخبرني أبومحمد علي بن الوزير أبي عمر أحمد بن سعيد بن حزم أنه سمع أبا العلا صاعد بن الحسن ينشد:

إليك حدوت ناجية الركاب محملة أماني كالهضاب

بين يدي المظفر في يوم عيد الفطر سنة ست وتسعين وثلاثمائة. قال أبومحمد: وهو أول يوم وصلت فيه إلى حضرة المظفر ولما رآني أستحسنها وأصغى إليها، كتبها لي بخطه وأنفذها إلى»[1]. بدأ الوزير أحمد بن سعيد يصطحب ابنه محمد في المجالس العامة، ونرى كيف كان يتذوق الشعر مع صغر سنه مما جعل صاعد بن الحسن يكتب له القصيدة التي ألقاها بين يدي المظفر.

ثم إن والده كان حريصاً على تربيته وتنشئته، فبعد أن تعلم القرآن وحفظ كثيراً من الأشعار وجهه إلى صحبة رجل مستقيم النفس والخلق فكان لهذه الصحبة الأثر القوي في سلوكه وعفته، يقول عن نفسه أثناء كلامه عن قبح المعاصي: «ومع هذا يعلم الله وكفى به عليمًا أنى برىء الساحة، سليم الأديم صحيح البشرة، نقى الحجرة، وأنى أقسم بالله أجل الأقسام أنى ما حللت مئزرى على فرج حرام قط، ولا يحاسبني ربي بكبيرة الزنا مذ عقلت إلى يومي

---

(١) جذوة المقتبس للحميدى ص ٢٤١.

هذا والله المحمود على ذلك والمشكور فيما مضى والمستعصم فيما بقي . . وكان السبب فيما ذكرته أني كنت وقت تأجج نار الصبا وشرة الحداثة وتمكن غرارة الفتوة مقطوراً محضراً على بين رقباء ورقائب، فلما ملكت نفسي وعقلت صحبت أبا علي الحسين بن علي الفاسي[1] في مجلس أبي القاسم عبدالرحمن بن أبي يزيد الأزدي[2] شيخنا وأستاذي رضي الله عنه وكان أبو علي المذكور عاقلاً عاملاً عالماً ممن تقدم في الصلاح والنسك الصحيح في الزهد في الدنيا والاجتهاد للآخرة وأحسبه كان حصوراً لأنه لم تكن له امرأة قط وما رأيت مثله جملة علماً وعملاً وديناً وورعاً فنفعني الله به كثيراً وعلمت موقع الإساءة وقبح المعاصي[3].

كشف لنا أبومحمد سر هذه العفة والاستقامة في تلك الحياة الناعمة في ظل والده الذي أحاطه بالعناية التامة وجعل من مربياته رقيبات عليه فكان حريصاً كل الحرص على تنشئته تنشئة قوية في تلك الرفاهية التامة. ثم لما ترعرع قاده تلك القيادة النفسية فوجهه إلى صحبة رجل مستقيم هو أبوالحسين الفاسي.

تلك هي نشأة أبي محمد بن حزم الأولى صافية نقية لا يشوبها كدر، ولكن ذلك العيش الهنيء وتلك السعادة التامة لم يستمرا لهذا

---

(١) ستأتي ترجمة مع شيوخ ابن حزم أنظر ص ٥٢.

(٢) أبوالقاسم هذا مصرى قدم الأندلس سنة ٣٩٤هـ روى عن أبي على بن السكن وأبي العلاء بن ماهان وغيرهما، وحدث عنه أبوعمرو بن الجذاء وقال كان رجلا أديبا شاعرا حلوا حافظا للحديث وأسماء الرجال والأخبار، وخرج من الأندلس وقت الفتنة إلى مصر وبها توفى سنة عشرة وأربعمائة. وكان قد ولد بها ليلة الجمعة مستهل شعبان سنة ثلاث وثلاثين وثلاثمائة. أنظر الصلة لابن بشكوال جـ ١ ص ٣٣٧.

(٣) طوق الحمامة لابن حزم ص ٢٧٤، ٢٧٥.

الناشيء الطرى ولا لأسرته المترفة. فمنذ بلغ الخامسة عشر من عمره تقريباً عاش فترة من تاريخ الأندلس مملوءة بالاضطرابات والفتن.

فقد توفي الحاجب المظفر في السادس عشر من شهر صفر سنة تسع وتسعين وثلاثمائة وخلفه أخوه عبدالرحمن بن المنصور وكان على الضد من أبيه، وأخيه فمنه انفتح باب الفتنة العظمى فقد خلط وتسمى ولي العهد وبقى كذلك أربعة أشهر إلى أن قام عليه محمد بن هشام بن عبدالجبار. يوم الثلاثاء لثمان عشرة ليلة خلت من جمادى الآخرة سنة تسع وتسعين وثلاثمائة. فخلع هشام بن الحكم وأسلمت الجيوش عبدالرحمن بن محمد ابن أبي عامر فقتل وصلب. (١)

وتسمى محمد بن هشام بالمهدي، ويصور لنا أبو محمد بن حزم ما جرى لهم في هذا الأثناء بانتقالهم من دورهم المحدثة إلى القديمة فيقول: «ثم انتقل أبي رحمه الله من دورنا المحدثة بالجانب الشرقي من قرطبة في ربض الزاهرة إلى دورنا القديمة في الجانب الغربي من قرطبة ببلاط مغيث في اليوم الثالث من قيام أمير المؤمنين محمد المهدي بالخلافة وانتقلت أنا بانتقاله وذلك في جمادى الآخرة سنة تسع وتسعين وثلاثمائة(٢).

ذاقت أسرة أحمد بن حزم الوزير معه مرارة هذه المحنة باجلائهم من منازلهم التي سبق وصفها، (٣) واستقروا في منازلهم القديمة أيام محمد المهدى ولكنها لم تطل فقد ائتمر على الغدر به بعض العبيد العامريين فقتلوه يوم الأحد السابع من ذي الحجة سنة أربعمائة

---

(١) أنظر جذوة المقتبس للحميدي ص ١٧، ١٨.

(٢) طوق الحمامة لابن حزم ص ٢٥٠، ٢٥١.

(٣) أنظر ص ٣٣، ٣٤

وأعادوا هشام بن الحكم المؤيد إلى الأمر، وبعد هذا اشتدت المحنة على الوزير يقول أبومحمد: «ثم شغلنا بعد قيام أمير المؤمنين هشام المؤيد بالنكبات وباعتداء أرباب دولته، وامتحنا بالاعتقال، والترقيب، والإغرام، الفادح، والاستتار، وأرزمت الفتنة وألقت باعها وعمت الناس وخصتنا». [1]

وفي هذا الأثناء كانت جيوش البربر تحاصر قرطبة مع سليمان بن الحكم بن سليمان، وقد اجتاحها الطاعون يقول أبومحمد: «توفى أخي - رحمه الله - في الطاعون الواقع بقرطبة في شهر ذي القعدة سنة إحدى وأربعمائة وهو ابن اثنتين وعشرين سنة». [2]

ثم ماتت زوجته بعده بسنة، [3] ثم دهى صاحبنا بوفاة والده بنفس الشهر الذى ماتت فيه زوجة أخيه تقريباً، وقد كان امتحانهم مستمراً إلى حين وفاة والده[4] لأنه كان من أجله لولائه لبني عامر.

فكانت هذه الأرزاء التي أصابت ابن حزم عظيمة وفادحة، وقد تبعها حدث دهاه قبل أن يبلغ العشرين من العمر يقول: «وعني أخبرك أني أحد من دهى بهذه الفادحة، وتعجلت له هذه المصيبة وذلك أنى كنت أشد الناس كلفاً وأعظمهم حباً بجارية لي، كانت فيها خلا اسمها نُعْم. وكانت أمنية المتمنى وغاية الحسن خَلْقاً وخُلقاً وموافقة لي، وكنت أبا عذرها، وكنا قد تكافأنا المودة ففجعتني بها

---

(١) طوق الحمامة لابن حزم ص ٢٥١.
(٢) المرجع السابق ص ٢٦٠.
(٣) المرجع السابق نفس الصفحة.
(٤) طوق الحمامة ص ٢٥١.

الأقـدار، واخـترمتهـا الليالي، ومـر النهـار، وصارت ثالثة التراب والأحجار، وسنى حين وفاتها دون العشرين سنة، وكانت هى دوني في السن فلقد أقمت بعدها سبعة أشهر لا أتجرد عن ثيابي، ولا تفتر لي دمعة على جمود عيني وقلة اسعادها وعلى ذلك فوالله ما سلوت حتى الآن. ولو قبل فداء لفديتها بكل ما أملك من تالد وطارف، وببعض أعضاء جسمي العزيزة علي مسارعاً طائعاً، وما طاب لي عيش بعدها ولانسيت ذكرها، ولا أنست بسواها، ولقد عفى حبي لها على كل ما قبله، وحرم ما كان بعده». [1] ويمكن أن هذا الحادث كان في سنة ثلاث وأربعمائة تقريباً.

ولم يصف الجو لصاحبنا بعد هذه الرزايا الفادحة بل تتابعت عليه المصائب كنظام انقطع سلكه، فأعقب ما ذكرنا بزمن قليل، انتهاب جند البربر منازلهم، وأجلو منها، وأوثق من يحكى تلك الوقائع من وقعت عليه ومن أثرها حز في نفسه، وهو أبومحمد إذ يقول في الإخبار عن هذه الكـارثة: «ثم ضرب الدهر ضرباته وأجلينا من منازلنا، وتغلب علينا جند البربر فخرجت من قرطبة أول المحرم سنة أربع وأربعمائة». [2]

ويذكر هذه الحادثة في موضع آخر وما جرى له بعدها من تقلبات الأحوال ما بين نكب واعتقال إلى حوالي سنة تسع وأربعمائة فيقول: «ووقع انتهاب جند البربر منازلنا في الجانب الغربي بقرطبة ونزولهم فيهـا. . وتقلبت بي الأمـور إلى الخـروج من قرطبـة وسكني مدينة

---

(١) المرجع السابق ص ٢١٦، ٢١٧.

(٢) طوق الحمامة ص ٢٥٢.

المرية [1]. . إلى أن انقضت دولة بني مروان، وقتل سليمان الظافر أمير المؤمنين وظهرت دولة الطالبية، وبويع على بن حمود الحسني المسمى بالناصر بالخلافة، وتغلب على قرطبة وتملكها واستمر في قتاله إياها بجيوش المتغلبين والثوار في أقطار الأندلس، وفي أثر ذلك نكبني خيران صاحب المرية، إذ نقل إليه من لم يتق الله عز وجل من الباغين ـ وقد انتقم الله منهم ـ عنى وعن محمد بن اسحاق صاحبي أنا نسعى في القيام بدعوة الدولة الأموية، فاعتقلنا عند نفسه أشهراً ثم أخرجنا على جهة التغريب فصرنا إلى حصن القصر، ولقينا صاحبه أبا القاسم عبدالله بن هذيل النجيبى المعروف بابن المقفل، فأقمنا عنده شهوراً في خير دار إقامة وبين خير أهل وجيران، وعند أجل الناس همة وأكملهم معروفاً، وأتمهم سيادة ثم ركبنا البحر قاصدين بلنسية [2] عند ظهور أمير المؤمنين المرتضي عبدالرحمن بن محمد وساكناه بها» . [3]

لما سكن أبومحمد بن حزم بلنسيه عند المرتضي أصبح وزيراً [4] له وسار مع جيوشه إلى قرطبة ووقفت أمامهم جيوش غرناطة فنشبت الحرب بين الفريقين وانتهت بهزيمة المرتضي لخيانة وقعت بجيشه،

---

(١) المرية بالفتح ثم الكسر وتشديد الياء مدينة كبيرة بالأندلس على الساحل الشرقى فيها مرفأ ومرسى للسفن، أنظر معجم البلدان جـ ٥ ص ١١٩. والقاموس جـ ٤ ص ٣٩٠.

(٢) بلنسية مدينة مشهورة بالأندلس تقع شرق قرطبة، برية بحرية تعرف بمدينة التراب، أنظر معجم البلدان جـ ١ ص ٤٩٠، ٤٩١.

(٣) طوق الحمامة ص ٢٦١، ٢٦٢.

(٤) أنظر ابن حزم الأندلسي لسعيد الأفغاني ص ٢٧. وابن حزم الأندلسي للدكتور عبدالكريم خليفة ص ٦٣.

ووقع أبومحمد في أسر الغرناطيين ثم أطلقوا سراحه. [1] وكان ذلك في أواسط سنة تسع وأربعمائة تقريباً، وقد كان أبومحمد يتوقع دخول قرطبة دخول الفاتحين بهذا الجيش مع المرتضي. وكان على قرطبة آنذاك القاسم بن حمود الذي نادى بالأمان، وعدل عن سياسة الشدة إلى سياسة اللين.

لما سمع ابن حزم بهذا النداء من القاسم بن حمود توجه إلى قرطبة يقول: «دخلت قرطبة في شوال سنة تسع وأربعمائة فنزلت على بعض نسائنا». [2]

عاد ابن حزم إلى قرطبة وهو في السادسة والعشرين من عمره وقد قاسى خلال العشر سنين الماضية من عمره ألوان المحن والمصائب فكان لها الأثر القوي على تكوين شخصيته ونضوجه. فتابع بناء حياته التي بها بلغ الآفاق وصار إماماً فواصل دراساته في الحديث والفقه وأنواع المعارف، ومع هذا لم تنقطع آماله السياسية فكان على صلة بجماعة الأمويين، لأنه يرى أحقيتهم بالإمامة يقول أبن حيان: «وكان مما يزيد في شنئانه تشيعه لأمراء بني أمية ماضيهم وباقيهم واعتقاده بصحة إمامتهم حتى نسب إلى النصب» [3]

ظل أبومحمد في قرطبة وقد ساءت الأحوال في الأندلس عامة بتعاقب الأمراء من العلويين في هذا الأثناء ـ القاسم بن حمود، ويحيى بن علي ـ إلى أن اتفق أهل قرطبة على رد الأمر لبني أمية فبويع من بين ثلاثة اختاروهم، عبدالرحمن بن هشام المستظهر في الثالث

---

(١) أنظر ابن حزم الأندلسي للدكتور عبدالكريم خليفة ص ٥٤، ٥٥.

(٢) طوق الحمامة ص ٢٥٢، وأنظر أيضا ص ٢٦٣ منه.

(٣) تذكرة الحفاظ للذهبي جـ ٣ ص ١١٥٢.

عشر من رمضان سنة أربع عشرة وأربعمائة ثم قتل في نفس العام لثلاث بقين من ذي القعدة. [1] وقد توزر له أبومحمد بن حزم ولكنها كانت مدة قليلة. [2] انتهت بإلقائه في غياهب السجون هو وابن عمه أبي المغيرة عبدالوهاب، ولا ندري كم لبث أبومحمد في هذا السجن، ولكن عهد المستكفي لم يطل فقد انقضت أيامه في سنة ستة عشر وأربعمائة، ورد الأمر إلى يحيى بن علي الحسيني وكان في مالقه، [3] وتأخر عن دخول قرطبة باختياره، وعين عليها أميراً فأتيح لأبي محمد أن يخرج من السجن ولكن قرطبة كانت في أشد حالات الفوضى والاضطراب. [4] فخرج منها ويخبرنا عن نفسه وقد سكن مدينة شاطبه. [5] وذلك حين ورد إليه كتاب من صديقه من مدينة المرية يطلب منه أن يصنف له رسالة في الحب ومعانيه وأسبابه وأعراضه. [6] ثم يذكر في آخر هذه الرسالة ـ طوق الحمامة ـ مايدل على أنه مازال خارج وطنه يقول: «والكلام في مثل هذا ـ الحب ومعانيه وأسبابه ـ إنما هو من خلاء الذرع وفراغ القلب، وإن حفظ شيء وبقاء رسم

---

(١) أنظر جذوة المقتبس للحميدى ص ٢٦.

(٢) أنظر تاريخ الحكماء للقفطى ص ٢٣٢. ومعجم الأدباء لياقوت جـ ١٢، ص ٢٣٧، وسير النبلاء للذهبى جزء خاص بترجمة ابن حزم ص ٢٦. وتذكرة الحفاظ له جـ ٣ ص ١١٤٨.

(٣) مالقة بفتح اللام والقاف كلمة عجمية، وهي مدينة بالأندلس على شاطىء البحر أنظر معجم البلدان جـ ٥ ص ٤٣. والقاموس جـ ٣ ص ٢٨٤.

(٤) أنظر جذوة المقتبس للحميدى ص ٢٤، ٢٥. وابن حزم صورة أندلسية للدكتور طه الحاجرى ص ١٤٢.

(٥) شاطبة مدينة كبيرة قديمة في شرق الأندلس، أنظر معجم البلدان لياقوت جـ ٣ ص ٣٠٩، ٣١٠.

(٦) أنظر طوق الحمامة ص ٥١ ـ ٥٣، ١٢٣.

وتذكر فائت لمثل خاطري لعجب على ما مضى ودهمني، فأنت تعلم أن ذهني متقلب وبالي مهصر بما نحن فيه من نبو الديار، والجلاء عن الأوطـان، وتغير الزمان، ونكبات السلطان وتغير الأخوان، وفساد الأحوال وتبديل الأيام وذهاب الوفر، والخروج عن الطارف والتالد، واقتطاع مكاسب الآباء والأجداد والغربة في البلاد، وذهاب المال، والجـاه، والفكـر في صيانـة الأهل والولد واليأس عن الرجوع إلى موضـع الأهل، ومدافعة الدهر، وانتظار الأقدار لا جعلنا الله من الشاكين إلا إليه، وأعادنا إلى أفضل ما عودنا» . [1]

ويقـول الدكتور عبدالكريم خليفة: «وهناك إشارة توقت زمن كتابة ابن حزم كتابه طوق الحمامة وأنه كان قبل سنة عشرين وأربعمائة وهي السنة التي مات فيها الحكم بن المنذر بن سعيد» . [2] والإشارة هي: «وحكم المذكور في الحياة في حين كتابتي إليك بهذه الرسالة فقد كف بصره وأسن جداً» . [3]

ويحتمل أن أبا محمد رجع إلى قرطبة بعد بيعة هشام المعتد بالله، لأن أهل قرطبة اتفقوا على رد الأمر لبني أمية لما قطعت دعوة يحيى بن علي من قرطبة سنة سبع عشرة وأربعمائة وبايعوا هشاماً في شهر ربيع الأول سنة ثمان عشرة وأربعمائة، وبقى متردداً في الثغور ثلاثة أعوام غير شهرين. دارت هناك فتن كثيرة إلى أن اتفق أمرهم إلى أن يصير إلى قرطبة قصبة الملك فدخلها يوم منى ثامن ذي الحجة سنة عشرين وأربعـمائـة. [4] وتوزر أبومحمد بن حزم لهشام بن محمد على ما ذكر

(١) طوق الحمامة ص ٣٢٣ ـ ٣٢٤.

(٢) ابن حزم الأندلسي للدكتور عبدالكريم خليفة ص ٥٩.

(٣) طوق الحمامة لابن حزم ص ١٣١.

(٤) أنظر جذوة المقتبس للحميدى ص ٢٧، ٢٨.

ياقوت.[1] ولكن مجرى تاريخ حياة أبي محمد الوزارية لم يتغير، فأطيح بعهد هشام المعتد بالله في ذي القعدة سنة اثنين وعشرين وأربعمائة، ونودى في قرطبة بأن لا يبقى بها أحد من بني أمية،[2] وبانتهاء المعتد بالله تنتهي وزارة ابن حزم وبعدها ترك السياسة أو تركته على الصحيح كما رأينا، بانتهاء وزارته الأولى بوقوعه بالأسر، ثم قتل المرتضي، والثانية بالسجن والثالثة باطاحة عرش المعتد بالله واجلاء بني أمية من قرطبة ومطاردتهم وهم الذين يتعصب لهم أبومحمد، وينتمي بالولاء لهم. فأدرك بعد تلك التجارب أن في الإعراض عن السياسة ولأوائها راحة لبدنه وهدوءاً لفكره، وأن في الخلوص إلى العلم وطلبه لذة لا يدركها الملوك، وفي الجهاد الفكري دفاعاً عن الدين، ورداً على المنحرفين، فاتخذ أبومحمد من الكتاب صديقاً أنس غربته، وأمن سريرته فلايشك في صدق مودته فنال في هذا المسلك ما لم ينله غيره، وإن الناظر إلى حال صاحبنا في نشأته الأولى ثم حاله فيما بعد ذلك ليدهش لما أصابه من تقلبات الأحوال، وعدم تخاذله أمامها ويدرك أن حياته صورة للإرادة التي لا تعرف التردد.

☆

---

(١) أنظر معجم الأدباء جـ ١٢ ص ٢٣٧.

(٢) أنظر جذوة المقتبس ص ٢٨. وابن حزم الأندلسى للدكتور عبدالكريم خليفة ص ٦١.

٣ ـ بداية تعلمه:

تعلم أبـو محمد في أول حياته ما يتعلم أمثاله من حفظ القرآن وبعض الأحاديث، ورواية كثير من الأشعار، وتعلم القراءة والخط وكـان على أيدي النساء كما ذكرنا.[(١)] ثم بدأ يلازم الشيوخ ويرتاد مجالسهم فقد ذكر صحبته للفاسى بقوله: «صحبت أبا علي الفاسي في مجلس القاسم عبدالرحمن بن أبي يزيد الأزدي شيخنا وأستاذي رضى الله عنه».[(٢)]

وكان أول سماعه من أبي عمر أحمد بن الجسور.[(٣)] روى الحميدي عنـه: «أنـه أول شيخ سمـع منـه قبل الأربعمائة»[(٤)] وخالف هذا الذهبي وابن حجر فقالا إن أول سماعه في سنة أربعمائة».[(٥)]

---

(١) أنظر ص ٣٥.

(٢) طوق الحمامة لابن حزم ص ٢٧٥.

(٣) هو أحمد بن محمد بن أحمد بن سعيد بن الحباب بن الجسور الأموى مولى لهم من أهل قرطبة يكنى أبا عمر، وقيل أبا عمير روى عن قاسم بن أصبع، ومحمد بن معاوية القرشى، ووهب بن مسرة، وغيرهم كثير. وحدث عنه أبو عمر بن عبدالبر، وأبو عبدالله الخولانى، قال أبو محمد هو أول شيخ سمعت منه قبل الأربعمائة. ومات بقرطبة سنة ٤٠١هـ في وباء الطاعون وكان مولده سنة تسع عشرة، أو ستة وعشرين وثلاثمائة، أنظر في هذا: جذوة المقتبس للحـميدى ص ١٠٧، الصلة لابن بشكـوال جـ ١ ص ٢٩، ٣٠ وبغية الملتمس للضبى ص ١٤٣.

(٤) جذوة المقتبس ص ١٠٧، وأنظر الصلة جـ ١ ص ٢٩، ٣٠ وبغية الملتمس ص ١٤٣، ونفح الطيب للمقرى جـ ٢ ص ٢٨٣.

(٥) أنظر تذكرة الحفاظ للذهبي جـ ٣ ص ١١٤٦. ولسان الميزان لابن حجر جـ ٤ ص ١٩٨.

والفـــرق بين التحـــديدين قليل، وأرى أن الأول أقـــرب إلى الصـــواب، لأنه رواية تلميذه وقد ذكر معها ما يرجحها، وهو ذكر أستاذه الذي بدأ السماع منه.

وعلى هذا فابن حزم طلب الحديث، وتلقاه ولما يبلغ السادسة عشرة.

ولكن يروى لنـــا ياقـــوت في معجم الأدبـــاء عن أبي محمـــد بن العربي[1] أنه بلغ السادسة والعشرين ولم يبتدىء بتعلم الفقه، كما يروى لنا سبب تعلمه:

ونص الـــرواية الأولى: «وأقام ـ أبو محمد ـ في الوزارة من وقت بلوغه إلى انتهاء سنه ستا وعشرين سنة وقال: إنني بلغت إلى هذا السن وأنا لا أدري كيف أجبر صلاة من الصلوات»[2].

ونص الـــرواية الثـــانية ـ سبب تعلمه الفقه ـ: «أخبرني الشيخ الإمام أبومحمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم أن سبب تعلمه الفقه أنه شهد جنازة لرجل كبير من اخوان أبيه فدخل المسجد قبل صلاة العصر والخلق فيه فجلس ولم يركع فقال له أستاذه ـ يعني الذي رباه ـ باشـــارة أن قم فصـــل تحية المسجـــد فلم يفهم فقـــال له بعض المجاورين له: أبلغت هذا السن ولا تعلم أن تحية المسجد واجبة؟ وكـــان قد بلغ حينئـــذ ستـــة وعشرين عامـــاً، قال: فقمت وركعت

---

(١) هو عبدالله بن محمد الأشبيلى المالكى. الوزير رحل إلى المشرق ومكث بالشام مدة وفي عودته إلى المغرب توفى بمصر في محرم سنة ٤٩٣هـ. أنظر: شذرات الذهب جـ ٤ ص ١٤١، ١٤٢.

(٢) معجم الأدباء لياقوت جـ ١٢ ص ٢٤٠، ٢٤١.

وفهمت إذاً إشارة الأستاذ لي بذلك. قال: فلما انصرفنا من الصلاة على الجنازة إلى المسجد مشاركة للأحباء من أقرباء الميت، دخلت المسجد فبادرت بالركوع فقيل لي: إجلس إجلس ليس ذا وقت صلاة، فانصرفت عن الميت وقد خزيت ولحقني ما هانت على به نفسى وقلت للأستاذ، دلني على دار الشيخ الفقيه المشاور أبي عبدالله بن دحون.[1] فدلني فقصدته من ذلك المشهد وأعلمته بما جرى فيه، وسألت الابتداء بقراءة العلم، واسترشدته فدلني على كتاب الموطأ لمالك بن أنس ـ رضى الله عنه ـ فبدأت به عليه قراءة من اليوم التالي لذلك اليوم ثم تتابعت قراءتي عليه وعلى غيره نحو ثلاثة أعوام وبدأت بالمناظرة».[2]

فهاتان الروايتان ـ عدم معرفته جبر الصلاة، وتحية المسجد ـ عن أبي محمد بن العربي لا تتفقان مع ما ثبت من تعلمه في صغره، وتلقيه الحديث مبكراً.

وإن سلمنا عدم معرفته جبر الصلاة ـ بسجود السهو ـ لقلة وقوعه. فإن سياق قصة حياته ينافي جهله بتحية المسجد، وبجبر الصلاة ـ على معنى قضاء الفائت منها، أو اتمامها ـ لما أحاطه به والده من العناية. فقد عنى بتربيته وتعليمه فلا يعقل أن يتركه بدون معرفة

---

(١) كذا في معجم الأدباء. وهو أبومحمد عبدالله بن يحيى بن أحمد الأموى يعرف بابن دحون من أهل قرطبة. أخذ عن أبي بكر بن زرى، وأبي عمر الأشبيلى وغيرهما من جلة العلماء، وكان فقيها عارفا بالفتوى حافظا للرأى على مذهب مالك عارفا بالشروط وعللها مشاورا فيها. توفى سنة ٤٣١ هجرية، أنظر الصلة لابن بشكوال جـ ١ ص ٢٦٠.

(٢) معجم الأدباء لياقوت الحموى جـ ١٢ ص ٢٤١، ٢٤٢، وأنظر تذكرة الحافظ للذهبي جـ ٣ ص ١١٥٠، ١١٥١.

للمعارف الأولى في الفقه في الصلاة فرائضها ونوافلها.

ثم ارتياده مجالس العلماء لطلب الحديث في المساجد مما يبعد جهله بتحية المسجد. والأخذ بهذه الرواية يؤدي حتمًا إلى القول إنه لم يدخل المسجد قبل ذلك، أو لم يدخله إلا قليلاً، ولم يصل جماعة وهذا غير معقول بالنسبة له أن يجهل ذلك وقد بلغ السادسة والعشرين.

يقول أبو زهرة: «وإنّ الخبر في ذاته يحمل دليل بطلان أن يكون ابن حزم في هذه السن. وذلك لأنه ذكر أن مربيه وأستاذه قد صحبه، وأشار إليه بذلك. ومن كان في السادسة والعشرين، وبلغ مرتبة الوزارة لا يذكر الناس من يشير إليه على أنه مربيه.

وإن المعقول أو القريب من المعقول أن يكون ذلك وهو في السادسة عشرة من عمره، وأن يكون في الكلام تصحيف من النساخ وقد كتبوا بدل العشر عشرين». [1]

وأرى أنه ليس بعيداً عدم معرفته تحية المسجد، وجبر الصلاة وهو في السادسة عشرة من عمره لأنه قريباً بدأ يخرج من بيت والده، ويجالس كما قال عن تربيه في حجور النساء: ونشأته بينهن وعدم معرفته لغيرهن حتى كبر. [2]

ويؤيد ذلك ما روى عن أول سماعه. وما روى عمر بن واجب قال: «بينما نحن عند أبي ببلنسية وهو يدرس المذهب إذ بأبي محمد بن حزم يسمعنا ويتعجب، ثم سأل الحاضرين مسألة من الفقه جووب

---

(١) ابن حزم لأبي زهرة ص ٣٣، ٣٤.

(٢) أنظر طوق الحمامة ص ١٤١.

فيها فاعترض في ذلك فقال له بعض الحضار: «هذا العلم ليس من منتحلاتك» فقام وقعد ودخل منزله فعكف، ووكف منه وابل فما كف وما كان بعد أشهر قريبة حتى قصدنا إلى ذلك الموضع فناظر أحسن مناظرة، وقال فيها: أنا أتبع الحق وأجتهد ولا أتقيد بمذهب». [1]

هذه الرواية تؤيد كونه بدأ دراسة الفقه في السادسة عشرة من عمره مع بداية سماعه للحديث لأن الحديث والفقه أخوان متلازمان لا يمكن أن يطلب الحديث إلا مع الفقه، وأن ما ذكر في الروايتين عن ابن العربي فيه تصحيف من النساخ، لأن فيما روى عن عمر بن واجب أنه بعد أشهر من وقوع القصة، وكان عمره آنذاك بين ثلاثة وعشرين وخمسة وعشرين تقريباً، وقد قال إنه لا يتقيد بمذهب، والمعروف أنه درس الفقه المالكي بادىء الأمر، لأنه هو المذهب السائد في المغرب، وقد ابتدأ دراسة موطأ مالك على ابن دحون كما عرفنا قريباً، ثم تحول شافعياً فاشتهر به قبل أن يذهب إلى مذهب أهل الظاهر. [2]

ذكر ياقوت في معجم الأدباء عن أبي مروان ابن حيان أن أبا محمد بن حزم: «مال أولاً النظر به في الفقه إلى رأي محمد بن ادريس الشافعي ـ رحمه الله ـ وناضل عن مذهبه، وانحرف عن مذهب سواه حتى وسم به ونسب إليه فاستهدف بذلك لكثير من الفقهاء وعيب بالشذوذ ثم عدل في الآخر إلى قول أصحاب الظاهر مذهب داود بن

---

(١) سير النبلاء جزء خاص بترجمة الإمام ابن حزم للذهبى تحقيق سعيد الأفغاني ص ٢٩ . وتذكرة الحفاظ جـ ٣ ص ١١٤٨ .

(٢) أنظر لسان الميزان لابن حجر جـ ٤ ص ١٩٨ .

علي.[1] ومن اتبعه من فقهاء الأمصار فنقحه ونهجه[2] وجادل عنه ووضع الكتب في بسطه وثبت عليه إلى أن مضى لسبيله ـ رحمه الله ـ».[3]

وقال ابن خلكان: «وكان.. مستنبطاً للأحكام من الكتاب والسنة بعد أن كان شافعي المذهب فانتقل إلى مذهب أهل الظاهر».[4]

وقال الذهبي: «وكان شافعياً ثم انتقل إلى القول بالظاهر ونفى القول بالقياس».[5]

---

(١) داود بن علي بن خلف الأصبهاني. أبو سليمان الملقب بالظاهري، ولد بالكوفة، وسكن بغداد ونال شهرة في العلم، فهو أحد الأئمة المجتهدين في الإسلام، ولقب بالظاهري، لأخذه بظواهر النصوص وإعراضه عن التأويل والرأي والقياس. وكان أول من جهر بهذا القول. ذكر ابن تيمية أنه من المثبتين للصفات على مذهب أهل السنة والحديث. ويذكر الأشعري أن قوله في القرآن، أنه محدث غير مخلوق، وأن الله لم يزل متكلماً بمعنى أنه لم يزل قادراً على الكلام.

وكان زاهداً ورعاً ونال مكانة في العلم قيل: كان يحضر مجلسه كل يوم أربعمائة صاحب طيلسان أخضر، قال ثعلب: كان عقل داود أكبر من علمه وله تصانيف كثيرة منها الإيضاح، وكتاب الإفصاح، وكتاب الدعوات والبينات وغير ذلك، توفي سنة ٢٧٠ من الهجرة وكان مولده سنة ٢٠١هـ. أنظر: وفيات الأعيان جـ ٢ ص ٢٥٥ ـ ٢٥٧. والفهرست لابن النديم ص ٣٠٣ ـ ٣٠٥، وشذرات الذهب جـ ٢ ص ١٨٥ ـ ١٨٦، ومقالات الإسلاميين جـ ٢ ص ٢٥٦، وشرح الاصفهانية ص ٧٧.

(٢) أي وضع مناهجه وطرقه.

(٣) معجم الأدباء جـ ١٢ ص ٢٤٧.

(٣) وفيات الأعيان جـ ٣ ص ٣٢٥.

(٤) تذكرة الحفاظ جـ ٣ ص ١١٤٦.

إذا علمنا هذا ترجح لدينا أنه ابتدأ دراسة الفقه مبكراً، وأنه بدأ يستقل برأيه ويجتهد بعد أن تجاوز الرابعة والعشرين من عمره أو في أثنائها.

٤ ـ شيوخه:

تلقى أبومحمد بن حزم العلم عن كثير من العلماء من ذوى الرأي والإحاطة من علماء عصره، وقد صحب في صغره أبا علي الحسين بن علي الفاسي وكان هذا كما وصفه ابن حزم: «عاقلاً عالماً ممن تقدم في الصلاح والنسك الصحيح، والزهد في الدنيا والاجتهاد للآخرة. . . ـ إلى أن قال ـ وما رأيت مثله جملة علماً وعملاً وديناً وورعاً فنفعني الله به كثيراً». [١]

وكانت هذه الصحبة في مجلس أبي القاسم عبدالرحمن بن أبي يزيد الأزدي[٢] شيخه وأستاذه، وقد تلقى عليه الحديث والنحو واللغة. [٣]

وكان أبو محمد مصاحباً للشيخ أبي عمر يوسف بن عبدالله بن محمد بن عبدالبر النمري. [٤]

---

(١) طوق الحمامة ص ٢٧٥. بتصرف.

(٢) سبقت ترجمته ص ٣٧.

(٣) أنظر طوق الحمامة ص ٨١، ١٨٢، ٢٧٥.

(٤) أنظر البداية والنهاية لابن كثير جـ ١٢ ص ٩٢، وسير النبلاء للذهبي جزء خاص بترجمة ابن حزم ص ٢٢. وأبو عمر هذا فقيه حافظ مكثر عالم بالقراءات وبالخلافات في الفقه وعلوم الحديث، والرجال قديم السماع كثير الشيوخ على أنه لم يخرج من الأندلس وله مؤلفات نافعة وكان يميل في الفقه إلى مذهب الشافعي، من مؤلفاته التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد=

ومن سمع منهم، أبي عمر أحمد بن الجسور وهو أول من سمع منـه.[1] ومن يحيى بن عبـدالـرحمن بن مسعـود ابن وجه الجنة[2] صاحب قاسم بن أصبغ،[3] فهو أعلى شيخ عنده.

= سبعون جزءا يقول ابن حزم وهو كتاب لا أعلم في الكلام على فقه الحديث مثله فكيف أحسن منـه، وله الاستيعاب في أسماء المذكورين في الروايات والسير والمصنفات من الصحابة وغير ذلك كثير وقد كان مولده سنة ٣٦٢ أو ٣٦٨، ووفاته ٤٦٠ أو ٤٦٣ من الهجرة، أنظر: جذوة المقتبس ص ٣٦٧ - ٣٦٩، والصلة جـ ٢ ص ٦٤٠ - ٦٤٢ وهدية العارفين جـ ٦ ص ٥٥٠ - ٥٥١.

(١) أنظر جذوة المقتبس للحميدى ص ٣٠٨. وبغية الملتمس ص ٤٠٣. وتذكرة الحفاظ للذهبي جـ ٣ ص ١١٤٦. وأنظر مما سمع منه في طوق الحمامة في ص ١٥١، ٢٤٥، ٢٧٠، ٣٠٦، ٣٢٢. وفي حجـة الـوداع ص ٢٢٠، ٢٤٩، ٣٥٤.

(٢) يكنى يحيى هذا بأبي بكر ويعرف بابن وجه الجنة من أهل قرطبة سمع من قاسم بن أصبغ ومن أحمد بن سعيد بن حزم وحدث عنه جماعة من العلماء روى عنه أبوعمر بن عبدالبر وأبومحمد بن حزم وكان يلتزم صناعة الخرازين وكان مولده سنة ٣٠٤ ووفاته ٤٠٢ للهجرة أنظرة جذوة المقتبس ص ٣٧٧. والصلة جـ ٢ ص ٦٢٧.

(٣) هو قاسم بن أصبغ بن محمد بن يوسف بن ناصح بن عطاء البيانى أبومحمد مولى الوليد بن عبدالملك كان إماما حافظا أصله من بيانه وسكن قرطبة سمع محمـد بن وضـاح ومحمـد بن عبـدالسـلام الحسنى وغـيرهم ورحل فسمع إسماعيل بن إسحاق القاضى وأبا إسماعيل الترمذي والحارث بن أبي أسامة. وأبا قلابة الرقاش. وغيرهم، توفي في قرطبة سنة ٣٤٠ هجرية عن سن عالية ولم يسمع منه شيء قبل موته بسنتين. أنظر: معجم الأدباء لياقوت جـ ١٦ ص ٢٣٦، ٢٣٧.

☆ ☆ ☆ ☆ ☆

ويونس بن عبدالله بن مغيث القاضي،(١) وحمام بن أحمد القاضي،(٢) ومحمد بن سعيد بن نبات.(٣) وعبدالله بن ربيع التميمي(٤). وعبدالله بن محمد بن عثمان(٥). وأبي عمر أحمد بن محمد

---

(١) يونس بن عبدالله بن محمد بن مغيث أبو الوليد قاضي الجماعة بقرطبة يعرف بابن الصغار من أعيان أهل العلم سمع أبابكر محمد بن معاوية وغيره كثير. وروى عنه أبو عمر النمرى، وأبومحمد بن حزم وكان زاهدا فاضلا محققا، من كتبه المنقطعين إلى الله، مولده سنة ٣٣٨ ووفاته ٤٢٩ للهجرة أنظر: الصلة لابن بشكوال جـ ٢ ص ٦٤٦، ٦٤٧.

(٢) حمام بن أحمد بن حمام القرطبي أبوبكر القاضى المحدث قال عنه ابن حزم كان واحد عصره في البلاغة وفي سعة الرواية ضابطا لما قيده روى عنه الباجى وابن عائذ وغيرهما توفى بقرطبة سنة ٤٢١ وكان مولده ٣٥٧ للهجرة: أنظر: الصلة جـ ١ ص ١٥٣.

(٣) هو محمد بن سعيد بن محمد بن عمر بن سعيد بن نبات الأموى القرطبى شيخ من شيوخ الحديث، وكان مفتيا بالآثار جامعا للسنن ثقة في روايته ضابطا لكتبه وكان شيخا فاضلا صالحا دينا ورعا وكان مولده سنة ٣٣٥ ووفاته ٤٢٩ للهجرة. أنظر: الصلة جـ ٢ ص ٤٩٢، ٤٩٣.

(٤) هو عبدالله بن محمد بن ربيع بن صالح التميمى يكنى أبا محمد. من أهل قرطبة روى عن كثيرين من أهل الأندلس ورحل إلى المشرق فحج وروى عن جماعة من علمائه ورجع إلى الأندلس فروى عنه كثير؛ منهم ابن حزم وكان ثقة ثبتا دينا فاضلا وكان مولده سنة ٣٣٠ ووفاته ٤١٥ للهجرة. أنظر: الصلة جـ ١ ص ٢٥٣، ٢٥٤.

(٥) هو العمرى البطليوسي أبو محمد نحوى فقيه شاعر أديب مات حوالي سنة ٤٤٠ للهجرة. أنظر: جذوة المقتبس ص ٢٦٣ والصلة جـ ١ ص ٢٦٦.



الطلمنكى.[1] وعبدالله بن يوسف بن نامى.[2]

وسمع من أحمد بن أصبغ.[3] وأحمد بن عمر بن أنس العذرى.[4]

---

(١) أبو عمر الطلمنكى فقيه حافظ محدث منسوب إلى بلده وكان إماما في القراءات مذكورا، وثقة في الروايات، رحل فسمع من كثير من العلماء في المشرق وسمع بالأندلس كثيرا وسمع منه أبوعمر بن عبدالبر وأبومحمد بن حزم وجماعة كان مولده سنة ٣٤٠ ووفاته ٤٢٨ للهجرة. أنظر جذوة المقتبس ص ١١٤. وبغية الملتمس ص ١٥١.

(٢) عبدالله بن يوسف بن نامى الرهونى القرطبى يكنى أبا محمد روى عن أبي الحسن الأنطاكى وغيره وكان رجلا صالحا خيرا فاضلا لا يقف بباب أحد وكان مجودا للقراءات حسن الخلق شديد الانقباض جيد العقل توفى سنة ٤٣٥ وكان مولده ٣٤٨ للهجرة. أنظر الصلة جـ ١ ص ٢٦٢.
وأنظر فيمن ذكر سماع ابن حزم من أولئك. سير النبلاء للذهبى جزء خاص بترجمة ابن حزم ص ٢٢. وتذكرة الحفاظ له جـ ٣ ص ١١٤٦.

(٣) هو أحمد بن قاسم بن محمد بن قاسم بن أصبغ البياني يكنى أبا عمر، من أهل قرطبة روى عن أبيه عن جده جميع ما رواه وكان عفيفا طاهرا شديد الانقباض توفى سنة ٤٣٠ من الهجرة. أنظر الصلة جـ ١ ص ٥٢.

(٤) هو المعروف بابن الدلاني من أهل المرية يكنى أبا العباس رحل إلى المشرق وجاور بالبيت الحرام أعواما وسمع من أهل الرواية من أهل الأمصار الواردين إلى مكة وصحب أبا ذر الهروى وسمع منه صحيح البخاري مرات ورجع إلى الأندلس فسمع منه جماعة منهم أبو عمر ابن عبدالبر وابن حزم وتوفى بالمرية سنة ٤٧٨ وكان مولده سنة ٣٩٣ من الهجرة.
أنظر: جذوة المقتبس ص ١٣٦ ـ ١٣٩. والصلة جـ ١ ص ٦٩، ٧٠ وذكر سماع ابن أصبغ والعذري والذهبى في سير النبلاء أنظر ص ٢٢. جزء خاص بترجمة ابن حزم.

☆ ☆ ☆ ☆ ☆

وسمـــع من عبـدالله الأزدي المعـروف بابن الفـرضي.[1] ومن القاضي أبي عبدالرحمن عبدالله بن عبدالرحمن بن حجاف المعافري وقد قال عنه إنه أفضل قاض رأيتـه.[2]

ومن عبدالرحمن بن عبدالله الهمداني. وقد سمع منه في مسجد القمـري في قرطبـة.[3] ومن محمـد بن عبدالله بن هاني بن هابيل

---

(١) أنظر طوق الحمامة ص ٢٦٢، ٢٦٣.
وابن الفرضى هو: عبدالله بن محمد بن يوسف المعروف بابن الفرضى أبو الـوليد القـاضى كان حافظا متقنا عالما ذا حظ من الأدب سمع بالأندلس وبمصر وبمكة وله تاريخ في العلماء والرواة للعلم بالأندلس وغيره، وأخبرعنه ابنه أبوبكر وأبو محمد بن حزم وغيرهما ومات في الفتنة أيام دخول البربر قرطبة سنة ٤٠٠ من الهجرة. أنظر: جذوة المقتبس ص ٢٥٤ ـ ٢٥٦.

(٢) أنـظر طوق الحـمامة ص ٢٩٤، ٢٩٥. وحجة الوداع ص ٢٥٢، ٣١٧، ٣٥٩، ذكر بعض ما سمع من أبي عبدالرحمن. وهو عبدالله بن عبدالرحمن ابن الحجاف المعافرى القاضى، فقيه محدث من أهل بيت قضاء وعلم وجلالة ومنازلهم ببلنسية روى عنه أبومحمد بن حزم الحديث وقال هو أفضل قاض رأيته دينا وعقلا وتصاونا مع حظه الوافر من العلم، توفى سنة ٤١٧ أو ٤١٨ من الهجـرة. أنـظر طوق الحـمامة ص ٢٩٤، ٢٩٥. وجذوة المقتبس ص ٢٦٢. والصلة جـ ١ ص ٢٥٥، ٢٥٦.

(٣) أنـظر طوق الحـمامة ص ٢٩١، ٢٩٦، ٢٩٧. وحجة الوداع ص ٢٣١، ٢٤٣. والهمدانى هو عبدالرحمن بن عبدالله الهمدانى الوهراني ويعرف بابن الخـراز من أهـل بجـانه ويكنى أبا القاسم، روى بالمشرق عن أبى محمد المـروزي وعن غيره وكان رجلا صالحا منقبضا توفي سنة ٤١١ وكان مولده ٣٣٨ من الهجرة. أنظر: الصلة لابن بشكوال جـ ١ ص ٣٠٥.

☆ ☆ ☆ ☆ ☆

اللخمي البــزار.[1] ومن محمــد بن اسحق،[2] وعــلي بن سعيد العبـدري:[3] وقـال أبومحمد: إنه طلب الحديث على سائر شيوخ المحدثين بقرطبة.[4]

وقرأ الفقه على عبدالله بن يحيى بن أحمد بن دحون الفقيه الذي كان عليه مدار الفتيا بقرطبة.[5] وذكروا من شيوخ ابن حزم، مسعود بن سليمان بن مفلت، وعنه ـ على ما يظهر ـ أخذ القول بالظاهر حتى

---

(١) وهو من أهل قرطبة يكنى أبا عبدالله سمع من أحمد بن سعيد بن حزم ومن غيره، ورحل إلى المشرق فحج وكتب الحديث عن كثير وكان فقيها محدثا كثير الحفظ لأخبار فقهاء الأندلس حدث عنه الخولانى وأبو محمد بن حزم وغيرهما وتوفى سنة ٤١٠ وكان مولده ٣٢٨ من الهجرة. أنظر: الصلة جـ ٢ ص ٢٧٦.

(٢) وهو أبو عبدالله كان رجلا صالحا مذكورا، وعلى طريقة من الزهد، وله كلام يدل على اخلاصه وصدقه طويته حدث عنه أبو محمد بن حزم وغيره أنظر: جذوة المقتبس ص ٤٤. وذكره ابن حزم في طوق الحمامة ص ٣٢٣.

(٣) أنظر: ابن حزم الأندلسى لسعيد الأفغاني ص ٣٥.

وعـلى بن سعيد العبدرى من أهل الفضل والمعرفة والأدب، وهو من أهل جزيرة ميورقة يكنى أبا الحسن. وسمع من أبي محمد بن حزم وعنه أخذ أيضا ابن حزم، ورحل إلى المشرق فحج ودخل بغداد، وترك مذهب ابن حزم، وكان قد اعتنقه،وتفقه عند أبى بكر الشاشى وله تعليق في مذهب الشافعى، توفى سنة ٤٩٣ من الهجرة. أنظر: الصلة جـ ٢ ص ٤٠١، ٤٠٢. وهدية العارفين جـ ٥ ص ٦٩٤.

(٤) أنظر طوق الحمامة ص ٢٦٣.

(٥) أنظر طوق الحمامة ص ٢٦٤، ومعجم الأدباء لياقوت جـ ١٢ ص ٢٤١.

☆ ☆ ☆ ☆ ☆

صار فيه إماماً. [1]

وقد أخذ المنطق عن محمد بن الحسن المذحجي المعروف بابن الكتاني. [2]

وقد قرأ معلقة طرفه بن العبد مع شرحها على أبي سعيد مولى الحاجب جعفر، عن أبي بكر المقرى، عن أبي جعفر النحاس - رحمهم الله - في المسجد الجامع بقرطبة. [3]

هكذا تلقى - أبو محمد بن حزم - الحديث وغيره من العلوم على أولئك العلماء وغيرهم كثير من الذين التقى بهم في صغره بقرطبة، وحتى بعد ذهابه عنها وتجوله في الأندلس بعقل لا يكل، ونفس لا تمل فلم يفارق الطلب، والسماع إلى أن صار إماماً، لم تتمن به الأندلس أن تكون كالعراق. كما قال الفتح بن خاقان[4].

---

(١) أنظر بغية الملتمس ص ٤٥٣. وابن حزم الأندلسى لسعيد الأفغانى ص ٣٥.

ومسعود بن سليمان بن مفلت الشنتريني هذا من أهل قرطبة يكنى أباالخيار، أديب محدث داودى المذهب لا يرى التقليد، ويقال إنه لم يزل عالما متعلما متواضعا إلى أن لقى الله عز وجل وذلك سنة ٤٢٦ من الهجرة. أنظر: الصلة جـ ٢ ص ٥٨٣.

(٢) أنظر وفيات الأعيان لابن خلكان جـ ٣ ص ٣٢٦. والبداية والنهاية لابن كثير جـ ١٢ ص ٩٢. وتذكرة الحفاظ للذهبي جـ ٣ ص ١١٤٧.

وابن الكتاني: هو أبو عبدالله محمد بن الحسن المذحجى المعروف بابن الكتانى. له مشاركة قوية في علم الأدب والشعر وله تقدم في علم المنطق، والطب وكلام في الحكم وله رسائل في كل ذلك وكتب معروفة له كتاب سماه «محمد وسعدى» مليح في معناه كما قال الحميدى وعاش بعد الأربعمائة بمدة. أنظر: جذوة المقتبس ص ٤٩.

(٣) أنظر طوق الحمامة ص ١٧٩، ٢٩٢.

(٤) أنظر نفح الطيب للمقرى التلمساني جـ ٥ ص ٩٦.

٥ ـ مكانته العلمية :

انصرف أبومحمد بن حزم ـ بعد انهيار العهد الأموي ، أو تفككه ـ إلى العلم انصرافاً تاماً فأقبل على دراسة العلوم الشائعة في عصره من المنقول، والمعقول فلم يترك باباً من أبواب العلم الإسلامي إلا خاض فيه خوض العارف بمراميه المدرك بمغازيه فيقبل الحق الذي يعتقده حقا، ويرد في عنف ما يراه باطلا. واطلع كذلك على كثير من العلوم الإسـلامية، فرد على الفلاسفة، واليهود، والنصارى، وهو بكل هذا يسلك طريقته الصريحة الحرة. وقد ساعده على كل هذا ما وهبه الله تعالى من الحافظة القوية الواعية التي جعلته يستولى على أبواب العلم استيلاء يقل نظيره، ثم طلبه المتواصل، ومثابرته العديمة النظير حتى إنه لشدة حرصه على الحفظ كان يأكل اللبان لاعتقادهم أنه يقوي الحافظة قال الخطاب بن دحية : «كان ابن حزم قد برص من أكل اللبان وأصابه زمانة» . [1]

وإن الناظر في سيرة ابن حزم ـ ما جرى عليه من تقلبات الحياة «فبعـد أن كان في صبـاه يلبس الحرير، ولا يرضى من المكان إلا بالسرير»[2] وما عقب هذا من الاجلاء عن الأوطان، وتغير الأحوال، ثم يرى مبلغه من العلم ومقدار مصنفاته ـ يدرك تمام الادراك أنه صورة للعـزيمة الصادقة القوية التي لا تقبل التردد بحال. يروي ياقوت : «أن ابن حزم اجتمع يوماً مع الفقيه أبي الوليد سليمان بن

---

(١) سير النبلاء ص٣٦. قال الذهبى فى نفس الصفحة من السير: «وكذلك كان الشافعى رحمه الله يستعمل اللبان لقوة الحفظ فولد له رمى الدم» .

(٢) أنظر سير النبلاء ص ٢٨ ، ٢٩ . وينسب هذا القول لليسع ابن حزم .

خلف بن سعيد بن أيوب البـاجى[1] صاحب كتـابي المنتقى، والاستغناء وغيرهما من التواليف وجرت بينهما مناظرة، فلما انقضت قال الفقيه أبـوالوليد: تعذرني فإن أكثر مطالعتي كانت على سراج الحراس. قال ابن حزم: وتعذرني أيضاً فإن أكثر مطالعتي كانت على منابر الذهب، والفضة، أراد أن الغنى أضيع لطلب العلم من الفقر». [2]

وهذا هو المعروف والواقع المشاهد. ولكن همة ابن حزم كانت أعلى من أن يمنعها الغنى ودواعيه من طلب العلم الذي رأى به العز والرفعة في الدين والدنيا. فنال بالعلم مكانة علمية يندر أن تنال.

قال عنـه تلميذه الحميدي: «كـان حافظاً عالماً بعلوم الحديث وفقهه مستنبطاً للأحكام من الكتاب والسنة متفنناً في علوم جمة عاملاً بعلمه زاهداً في الدنيا بعد الرياسة التي كانت له ولأبيه من قبله في الوزارة وتدبير المالك متواضعاً ذا فضائل جمة وتواليف كثيرة في كل ما تحقق به من العلوم ومـا رأينـا مثله ـ رحمه الله ـ فيما اجتمع له من الذكاء، وسرعة الحفظ وكرم النفس والتدين». [3]

---

(١) هو أحد علماء الأندلس وحفاظها سكن شرق الأندلس، ورحل إلى المشرق سنة ٤٢٦ من الهجرة تقريبا فبقى فى المشرق قرابة ١٣ عاما. وروى عن كثير من الحفاظ ودرس الفقه، ودرسه. وأخذ الكلام عن أبى جعفر التلمسانى بالموصل. وتولى القضاء بعد رجوعه إلى الأندلس. وتوفى سنة ٤٧٤ وكان مولده سنة ٤٠٣ من الهجرة. أنظر: وفيات الأعيان جـ٢ ص٤٠٨، ٤٠٩. وشذرات الذهب جـ٣ ص٣٤٤، ٣٤٥.

(٢) معجم الأدباء جـ ١٢ ص ٢٣٩، ٢٤٠.

(٣) جذوة المقتبس ص ٣٠٨، ٣٠٩. بتصرف، وأنـظر بغية الملتمس للضبى ص٤٠٣. ووفيات الأعيان لابن خلكان جـ٣ ص٣٢٥.

وقال عنه القاضي صاعد بن أحمد: «كان أبومحمد بن حزم أجمع أهل الأندلس قاطبة لعلوم الإسلام وأوسعهم معرفة مع توسعه في علم اللسان، ووفور حظه من البلاغة والشعر والمعرفة بالسير والأخبار». [(١)]

وبمثل ما وصفه الحميدي، وصاعد، وصفه كثير من العلماء، كأبي مروان بن حيان. [(٢)] واليسع بن حزم الغافقي، [(٣)] والقفطي، [(٤)] والذهبي، [(٥)] وابن حجر، [(٦)] وابن كثير وزاد بأنه طبيب ومتضلع من علم المنطق. [(٧)]

شهد لأبي محمد بن حزم من أشرنا إليهم وغيرهم كثير، بكثرة علمه، وسعة آفاقه، حيث إنه طرق أبواب العلوم الكثيرة وتمثلها وصار له في كل منها رأي واجتهاد، وترك في أكثرها تواليف جمة ضخمة تدل على ثروته الواسعة فيها وتمكنه القوي من ناصيتها، وقد وصفه ابن بسام: «البحر لا تكف غواربه ولا يروي شاربه». [(٨)]

فهو بحق العالم المحقق المستوعب وقد شهد له أكثر العلماء بالاجتهاد كالحميدي، [(٩)] والذهبي وقد قال: «ابن حزم رجل من

---

(١) الصلة لابن بشكوال جـ٢ ص ٣٩٥.

(٢) أنظر: معجم الأدباء لياقوت جـ١٢ ص٢٤٧.

(٣) أنظر: سير النبلاء للذهبي ص ٢٨.

(٤) أنظر: تاريخ الحكماء ص ٢٣٢، ٢٣٣.

(٥) أنظر تذكرة الحفاظ جـ ٣ ص ١١٤٦.

(٦) أنظر: لسان الميزان جـ ٤ ص ١٩٨.

(٧) أنظر: البداية والنهاية جـ ١٢ ص ٩٢..

(٨) الذخيرة لابن بسام ـ القسم الأول ـ المجلد الأول ـ ص١٦٧.

(٩) أنظر جذوة المقتبس ص ٣٠٨.

العلماء الكبار فيه أدوات الاجتهاد كاملة تقع له المسائل المحررة، والمسائل الواهية»، [1] وعلى الجملة فهو نسيج وحده، [2] وأنه لمن الصعب جداً على الدارس، استقصاء ثقافته، وتعيين شتى المجالات العلمية التي برع فيها فهو كما وصفه زكريا إبراهيم: «المفكر الظاهري الموسوعي». [3]

ونورد هنا نموذجاً ندرك منه سرعة استحضار ذهنه ومبلغ احاطته بالعلم والعلماء المصنفين السابقين له وكيفية ترتيبه لهم وهو ما أورده الذهبي في سير النبلاء قال: «ورأيته قد ذكر قول من يقول: أجل المصنفات الموطأ فقال: «بل أولى الكتب بالتعظيم صحيحا البخاري، ومسلم، وصحيح ابن السكن، ومنتقى ابن الجارود، والمنتقى لقاسم بن أصبغ، ومصنف أبي جعفر الطحاوي.. [4] ثم قال: ومسند البزار، ومسند ابن أبي شيبه، ومسند أحمد بن حنبل، ومسند اسحاق، ومسند الطيالسي ومسند الحسن بن أبي سفيان، ومسند ابن سنجر، ومسند عبدالله بن محمد المسندي، ومسند يعقوب بن أبي شيبة، ومسند علي بن المديني، ومسند ابن ابي غرزة، وما جرى مجرى هذه الكتب التي أفردت لكلام رسول الله صلى الله عليه وسلم صرفاً.

---

(١) تذكرة الحفاظ جـ ٣ ص ١١٥٣، ١١٥٤.

(٢) أنظر: نفح الطيب للمقرى جـ ٢ ص ٢٨٤.

(٣) ابن حزم الأندلسى للدكتور زكريا إبراهيم ص ١. العنوان.

(٤) يقول الذهبي بعد هذا: «ماذكر سنن ابن ماجة ولا جامع أبي عيسى فانه ما رآها ولا دخلا إلى الأندلس إلا بعد موته» سير النبلاء ص ٤١.

ثم الكتب التي فيهـا كلامـه، وكـلام غيره، مثـل مصنف عبدالرزاق، ومصنف أبي بكر بن أبي شيبه، ومصنف بقى بن مخلد، وكتاب محمد بن نصر المروزى، وكتاب ابن المنذر الأكبر، والأصغر، ثم مصنف حماد بن سلمه، وموطأ مالك بن أنس، وموطأ ابن أبي ذيب، وموطأ ابن وهب، ومصنف وكيع، ومصنف محمد بن يوسف الفريابي، ومصنف سعيد بن منصور ومسائل أحمد بن حنبل وفقه أبي عبيد، وفقه أبي ثور» . [1]

وبحق إن هذا يدل على فرط ذكائه وسعة علومه، وسنتكلم على مؤلفاته قريباً ونرى مكانة بعض هذه المؤلفات عند العلماء وما قالوا عنهـا. وقـد وصفـه المستشرقـون الأوربيون بمؤسس علم الأديان المقارن من أجل كتابه الفصل في الملل والأهواء والنحل. [2]

وبعد أن عرفنا هذه المنزلة العلمية الرفيعة التي احتلها أبومحمد بن حزم بشهـادات العلماء من معـاصريه، ومن بعـدهم إلى عصرنـا الحاضر في أنواع العلوم المختلفة، وقلما يؤلف مؤلف بعد ابن حزم في فن من الفنـون الكثـيرة التي طرقها إلا رجع إلى مؤلفاته واستشهد بأقواله، وكفى بهذا دليلاً على منزلته العلمية، فلهذا يصعب علينا ويطول لو حاولنا أن نتعرض، لبيان طريقته في كل ما طرق، ومنهجه في كل ما نهج، ولكننا علمنا بشكل عام منزلته العلمية، عند العلماء الذين أشرنا إلى بعض كلامهم عنه.

وقد وصف لنا ابن حيان، طريقة جدله ومناظراته بعد أن ذكر كثرة علمه: بأنه يحمل هذا العلم ويجادل من خالفه على استرسال في

---

(١) سير النبلاء للذهبي ص ٤١، ٤٢.
(٢) أنظر ابن حزم الأندلسي للدكتور عبدالكريم خليفة ص ١٣٥.

طباعه وبذل بأسراره، ولم يكن يلطف صدعه بما عنده بتعريض، ولا يرقه بتدريج، بل يصك به من عارضه صك الجندل، وينشقه متعلقة انشاق الخردل.[1]

وكان كل اعتماده في المناقشة والاستدلال على مصدرين:

أولهما: المبادىء العقلية المقررة في أوائل الحس وبداءة العقل.

وثانيهما: النصوص، فيرفض التأويل أو القياس أو التعليل مؤكدا أن دين الله تعالى ظاهر لا باطن فيه وجهر لا سر تحته كله برهان لا مسامحة فيه، ولم يكن عند الرسول صلى الله عليه وسلم سر ولا رمز ولا باطن غير ما دعا الناس كلهم إليه.[2]

٦ ـ تلاميذه:

مال أبو محمد في أول أمره إلى رأي محمد بن إدريس الشافعي رحمه الله، وهذا خلاف ما عليه جمهور أهل الأندلس. فهم على مذهب الإمام مالك. فاستهدف بذلك لكثير من الفقهاء وعيب بالشذوذ، ولكنه لم يستمر على هذا فعدل إلى ما هو أشذ وهو قول أصحاب الظاهر، يقول عن نفسه:

«وذي عذل فيمن سباني حسنه ... يطيل ملامي في الهوى ويقول
أمن حسن وجه لاح لم تر غيره ... ولم تدر كيف الجسم أنت قتيل؟
فقلت له أسرفت في اللوم فاتئد ... فعندي رد لو أشاء طويل
ألم تر أني ظاهري وأنني ... على ما بدا حتى يقوم دليل»[3]

---

(١) أنظر معجم الأدباء لياقوت جـ ١٢ ص ٢٤٨.
(٢) أنظر ابن حزم الأندلسى. للدكتور زكريا إبراهيم ص ١٥٦.
(٣) سير النبلاء ص ٤٦. ووفيات الأعيان جـ ٣ ص ٣٢٧.

وكان رحمه الله زيادة على ظاهريته. صريحاً لا يعرف المجاملة، وحاد المزاج عنيفاً في مناظراته ومجادلاته.

يقول أبو مروان ابن حيان: «وكان يحمل علمه هذا ويجادل من خالفه فيه على استرسال في طباعه وبذل بأسراره، واستناد على العهد الذي أخذه الله على العلماء من عباده «لتبيننه للناس ولا تكتمونه»[١] فلم يك يلطف صدعه بما عنده بتعريض، ولا يرقه بتدريج بل يصك به معارضه صك الجندل، وينشقه متعلقه انشاق الخردل، فنفر عنه القلوب وتوقع به الندوب حتى استهدف إلى فقهاء وقته فتمالؤوا على بغضه وردوا أقواله فأجموا على تضليله وشنعوا عليه وحذروا سلاطينهم من فتنته، ونهوا عوامهم عن الدنو إليه والأخذ عنه وطفق الملوك يقصونه عن قربهم، ويسيرونه عن بلادهم إلى أن انتهوا به منقطع أثره بتربة بلدة من بادية لبلة» .[٢]

تلك حصائد طول لسانه الموصوف بأنه شقيق سيف الحجاج باستخفافه بالكبار ووقوعه في أئمة الاجتهاد، وصراحته بما يراه الحق وتعصبه له، وعدم مجاملته للأمراء والحكام، عوامل عديدة أحاطت بابن حزم فقللت من مصاحبته، وهناك عامل دعا علماء عصره إلى التألب ضده غير ما ذكر. الحسد لما كانت عليه حاله من الثراء، ثم مع هذا كثرة تحصيله العلمي. قال عن نفسه:

«أنا العلق[٣] الذي لا عيب فيه   سوى بلدي وأني غير طاري

(١) سورة آل عمران آية (١٨٧).
(٢) معجم الأدباء لياقوت جـ ١٢ ص ٢٤٨.
(٣) العلق بالكسر النفيس من كل شيء وجمعه أعلاق. مختار الصحاح ص ٤٥٠ والقاموس جـ ٣ ص ٢٦٧.

تقر لي العراق ومن يليها   وأهل الأرض إلا أهل داري
طووا حسداً على أدب وفهم   وعلم ما يشق له غباري
فمهما طار في الآفاق ذكرى   فما سطع الدخان بغير نار»[1]

ومع ما ذكر فقد استمر أبو محمد سالكًا طريقته بعزيمة صادقة لا تعرف التردد سائراً في طريقته لا يلتفت إلى من يخالفه يبث علمه فيمن ينتابه من الطلبة الذين لا يخشون فيه الملامة ولا يسمعون أصوات المحذرين عنه لثقتهم به ومعرفتهم بحقيقته.

فممن قرأ عليه وأكثر الرواية عنه محمد بن أبي نصر فتوح بن عبدالله الأزدي الحميدي.[2] وابنه الفضل أبورافع[3]وهما أكثر من روى عنه.[4] والإمام الوزير أبومحمد بن العربي وقد قرأ عليه أكثر مصنفاته، قال: «صحبت ابن حزم سبعة أعوام وسمعت منه جميع مصنفاته سوى المجلد الأخير من كتاب الفصل وهو من ستة مجلدات، وقرأنا عليه من كتاب الايصال أربعة مجلدات في سنة ست وخمسين وأربعمائة وهو أربعة وعشرون مجلداً ولى منه إجازة غير مرة».[5]

وقد سمع عليه الفقه أحد شيوخه الذين سمع منهم وهو علي بن سعيد العبدري حين حل ابن حزم جزيرة ميورقة. واتبع ـ العبدري ـ المذهب الظاهري، ولما رحل إلى المشرق وحج تركه واعتنق المذهب

---

(١) معجم الأدباء لياقوت جـ ١٢ ص ٢٤٦.
(٢) أنظر الصلة لابن بشكوال جـ ٢ ص ٥٣٠. وتذكرة الحفاظ للذهبى جـ ٣ ص ١١٤٦.
(٣) ستأتي ترجمته ص ٦٩.
(٤) أنظر تذكرة الحفاظ جـ ٣ ص ١١٤٦.
(٥) سير النبلاء ص ٣٧. وتذكرة الحفاظ جـ ٣ ص ١١٥١.

الشافعي .[1]

وممن سمع عليه أيضاً محمد بن الوليد الفهري .[2] وعبدالباقي بن محمد بن سعيد بن بريال الأنصاري .[3]

وآخر من روى عنه مروياته بالاجازة أبوالحسن شريح بن محمد المقرى.[4]

هؤلاء بعض ممن تتلمــذ على أبي محمــد ولاشــك أنــه يصعب حصرهم . ومعرفتهم جميعاً خلال المدة الطويلة التي قضاها في سبيل

---

(١) أنظر الصلة جـ ٢ ص ٤٠١ ، ٤٠٢ .

(٢) أنـظر الصلة لابن بشكـوال جـ ٢ ص ٥٤٥ . وبغية الملتمس ص ١٢٥ - ١٢٩ . وفيهما هو محمد بن الوليد بن محمد بن خلف بن سليمان بن أيوب الفهـرى يكنى أبـابكـر ويعرف بابن أبى وندقه صحب القاضى أبا الوليد الباجى ، ورحل إلى المشرق وحج ودخل البصرة وبغداد وتفقه على العلماء هناك . وكان عالما زاهدا ورعا توفى بالإسكندرية سنة ٥٢٠هـ .

(٣) أنظر أخبار وتراجم مستخرجة من معجم السفر للسلفى ص ٥٢ .
وابن بريال : من أهــل وادى الحجارة يكنى أبا بكر كان عالما ورعا وشاعرا سكن في آخر عمره المرية وتوفى في مدينة بلنسية سنة ٥٠٢ وكان مولده ٤١٦ من الهجرة . أنظر الصلة جـ ٢ ص ٣٦٦ ، ٣٦٧ وبغية الملتمس ص ٣٨٥ .

(٤) أنظر سير النبلاء ص ٢٢ ، ٢٣ . ولسان الميزان جـ ٤ ص ١٩٨ . وشذرات الذهب جـ ٤ ص ١٢٢ . وأرى أن الذي روى عن ابن حزم ليس شريحا وإنما والده محمد . لأن شريح ولد سنة ٤٥١هـ كما في الصلة جـ ١ ص ٢٢٩ ، ٢٣٠ ، وشذرات الذهب جـ ٤ ص ١٢٢ . ووفاة ابن حزم سنة ٤٥٦هـ فسنه عند وفاة ابن حزم خمس سنوات فلا يمكن أن يأخذ عنه بهذا السن . ومحمد بن شريح الذي رأينا أنه هو الذي روى عن ابن حزم من أهل اشبيليه يكنى أبـا عبـدالله رحـل إلى المشرق وسمـع عن الكثـير وله كتب منها الكافى في القراءات والتذكرة وكان ثقة توفى سنة ٤٧٦ وكان مولده سنة ٣٩٢هـ . أنظر: الصلة جـ ٢ ص ٥٢٣ ، ٥٢٤ .

العلم والحرص الشديد على نشره بين الناس قال :

منای من الدنيا علوم أبثها ... وأنشرها في كل باد وحاضر
دعاء إلى القرآن والسنة التي ... تناسى رجال ذكرها في المحاضر[1]

☆ ☆ ☆ ☆ ☆

٧ ـ مصنفاته :

عرفنا بداية تعلم ابن حزم، وكثرة شيوخه الذين أخذ أنواع العلوم عنهم، ثم شهادات العلماء بفضله. وتواليفه الكثيرة في علم الحديث والمصنفات، والمسندات، وأصول الفقه، وفروعه على مذهبه الذي ينتحله مذهب داود بن علي الاصفهاني، ومن قال بقوله من أهل الظاهر[2]. وفي الملل والنحل والمنطق والتاريخ، وله في الأدب والشعر نفس واسع وباع طويل وكان يقول الشعر على البديهة من ذلك : ماحكى أنه قصد أبا عامر شهيد في يوم غزير المطر والوحل، شديدالريح . فلقيه أبو عامر، وأعظم قصده على تلك الحال وقال له ياسيدي مثلك يقصدني في مثل هذا اليوم فأنشد أبو محمد بديهيا :

فلو كانت الدنيا دوينك لجة ... وفي الجو صعق دائم وحريق
لسهل ودي فيك نحوك مسلكا ... ولم يتعذر لي إليك طريق[3]

---

(١) سير النبلاء ص ٤٥ .
(٢) أنظر معجم الأدباء جـ ١٢ ص ٢٣٨ . وتاريخ الحكماء للقفطى ص ٢٣٣ .
(٣) أنظر نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب للمقرى جـ ٢ ص ٢٨٨ .

وعن مقـدار تواليفه وفي أي فن كانت يقول صاعد بن أحمد: «أخـبرني ابنـه الفضل المكنى أبا رافع[1] أن مبلغ تواليفه في الفقه والحديث، والأصول والنحل والملل وغير ذلك من التاريخ والنسب وكتب الأدب والـرد على المعـارض نحو أربعمائة مجلد تشتمل على قريب من ثمانين ألف ورقة. وهذا شيء ماعلمناه لأحد ممن كان في دولة الإسلام قبله إلا لأبى جعفر محمد بن جرير الطبري[2] فانه أكثر أهل الإسلام تصنيفا.. فقد حسبت أيام حياته، وحسبت تصانيفه فكان لكل يوم أربع عشرة ورقة. ثم قال: ولأبى محمدابن حزم بعد هذا نصيب وافر من علم النحو واللغة وقسم صالح من قرض الشعر وصناعة الخطابة»[3]. ولكنا نستطيع أن نفرق بين مؤلفات ابن جرير، وابن حزم فأكثر مؤلفات الأخير في الفقه وأصوله وفي الملل والنحل، والأول في التفسير بالأثر والتاريخ.

وأن ماذكـر الفضـل عن مبلغ تواليف والده لم يكتب الله تعالى للكثير منها البقاء، وكانت هناك عوامل عديدة دعت إلى ذهابها وعدم

---

(١) هو الفضل بن علي بن أحمد بن سعيد بن حزم من أهل قرطبة يكنى أبا رافع وهو ابن الحافظ أبي محمد روى عن أبيه وعن غيره وكتب بخطه علما كثيرا، وكان أديبا ذا نباهة وذكاء، توفى سنة ٤٧٩ من الهجرة أنظر: الصلة جـ ٢ ص ٤٤٠.

(٢) الطبرى هو أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد بن خالد، كان إماما في فنون كثيرة منها التفسير والحديث والفقه والتاريخ وغير ذلك، وكان ثقة في نقله، وتاريخه أصح التواريخ وأثبتها. وكان من الأئمة المجتهدين له مصنفات منها التفسير الكبير المعروف والتاريخ الشهير، توفى ببغداد سنة ٣١٠ وكانت ولادته سنـة ٢٢٤ من الهجـرة. أنـظر: وفيات الأعيان جـ ٤ ص ١٩١، ١٩٢. وشذرات الذهب جـ ٢ ص ٢٦٠.

(٣) معجم الأدباء جـ ١٢ ص ٢٣٨، ٢٣٩ بتصرف.

انتشارها: من ذلك مذهبه الذي يخالف به أهل الأندلس. وحدة لسانه، وتطاوله على العلماء هناك، للدفاع عن هذا المذهب قال أبو العباس بن العريف: «كان لسان ابن حزم وسيف الحجاج بن يوسف الثقفي شقيقين». [1]

فضاق به علماء عصره فأجمعوا على تضليله، وشنعوا عليه، وحذروا سلاطينهم من فتنته، ونهوا العوام من الدنو إليه والأخذ عنه حتى إن حاكم أشبيلية أحرق قسطا من كتبه من جراء تأليب العلماء عليه، قال أبو محمد في هذا:

فإن تحرقوا القرطاس لاتحرقوا الذي ... تضمنه القرطاس بل هو في صدرى
يسير معي حيث استقلت ركائبى ... وينزل إن أنزل ويدفن في قبرى
دعونى من إحراق رق وكاغد ... وقولوا بعلم كي يرى الناس من يدرى
وإلا فعودوا في المكاتب بدأة ... فكم دون ماتبغون لله من ستر
كذاك النصارى يحرقون - إذا علت ... أكفهم - القرآن في مدن الثغر[2]

ولكنه على الرغم مما قوبل به من الفقهاء والرؤساء لايرتدع ولا يرجع إلى ما أرادوا يبث علمه فيمن ينتابه من أصاغر الطلبة الذين لايخشون فيه الملامة، ولا يدع المثابرة على العلم والمواظبة على التأليف حتى كمل من مصنفاته في فنون العلم المختلفة وقر بعير لم تتجاوز باديته كما قال ابن حيان. [3] وقال «ولهذا الشيخ أبى محمد مع يهود لعنهم الله ومع غيرهم من أولى المذاهب المرفوضة من أهل

---

(١) وفيات الأعيان لابن خلكان جـ ٣ ص ٣٢٨. وأنظر سير النبلاء جزء خاص بترجمة ابن حزم ص ٣٦.
(٢) سير النبلاء للذهبى ص ٤٤.
(٣) أنظر معجم الأدباء جـ ١٢ ص ٢٤٨، ٢٤٩.

الإسلام مجالس محفوظة وأخبار مكتوبة وله مصنفات في ذلك معروفة» . [1]

ويدرك المطلع في مؤلفات ابن حزم بوجه عام مقدرته العقلية العجيبة في الفهم الدقيق والنظر الشامل وفي الاستنباط الدقيق وفي نقد آراء الغير ومجادلتهم ، وهذه خاصة عقلية تلحظها في عموم كتبه فلا تكاد تجده مرة مسترخي الذهن ، أو نائم العقل ، أو مستسلما للنقل ، وإنما هو حاضر العقل يقظ الذهن مايقول لابد انه مر من رأسه ، وتردد بين تلافيف مخه ، لذا تراه إذا عرض الموضوع الذي يريد لايفرض عليه شيئا من أطرافه المتشعبة ويصل إلى الهدف الذي رسمه في مبدأ الطريق بخط مستقيم وهذه صفة نادرة في العلماء الواسعى الثقافة ، وتراه مع كل هذا سالكا طريقته الحرة الصريحة التي لايسير فيها وراء أحد مهما كانت منزلته مادام يخالف ظاهر الكتاب والسنة ، أو يأتى بقول لايدلان عليه أولا يعتمد فيه على صريحهما أو يخالف بدائه العقول .

وسأبين بحول الله تعالى أسماء ماتوصلت إلى معرفته من مؤلفاته مرتبة على حروف المعجم ، وإليك بيانها :

١ ـ الآثار التي ظاهرها التعارض ونفى التناقض عنها . [2]

٢ ـ إبطال القياس ، والرأى والاستحسان والتقليد . [3]

٣ ـ الاتصال . [4]

---

(١) أنظر المرجع السابق ص ٢٥١ .

(٢) أنظر سير النبلاء للذهبى ص ٣٢ .

(٣) بروكلمان الذيل جـ ١ ص ٦٩٥ ، وقد لخصه مؤلفه ، ونشر بتحقيق سعيد الأفغاني .

(٤) كشف الظنون لحاجى خليفة جـ ٢ ص ١٣٨٤ .

٤ ـ الإجماع ومسائله على أبواب الفقه.[1]

٥ ـ أجوبة «كالأجوبة على المسائل المستغربة من البخارى لابن عبد البر.[2]

٦ ـ الإحكام لأصول الأحكام.[3]

٧ ـ اختصار كلام جالينوس في الأمراض الحادة.[4]

٨ ـ اختلاف الفقهاء الخمسة ـ مالك، وأبى حنيفة، والشافعي، وأحمد، وداود[5].

٩ ـ الأخلاق والسير، في مداواة النفوس، أو رسالة في مداواة



---

(١) ابن حزم الأندلسى ورسالة المفاضلة بين الصحابة. لسعيد الأفغاني ص ٥٧.

(٢) كشف الظنون جـ ١ ص ٥٤٥.

(٣) أنظر المحلى جـ ١ ص ٧٥. وجذوة المقتبس للحميدى ص ٣٠٩. وفيات الأعيان لابن خلكان جـ ٣ ص ٣٢٥. وقد نشرت بتحقيق الشيخ أحمد شاكر بمطبعة السعادة سنة ١٣٤٥هـ. ونشره زكريا علي يوسف طبعة جديدة سنة ١٩٧٠م وكلا الطبعتين في ثمانية أجزاء في مجلدين.

(٤) سير النبلاء للذهبى ص ٣٦. وذكره أبو عبدالرحمن بن عقيل ضمن المفقودات من مؤلفات ابن حزم مجلة الفيصل عدد ٢٦ ص ٦٠.

(٥) المرجع السابق نفس الصفحة. وذكره ابن عقيل ضمن المفقودات، مجلة الفيصل عدد ٢٦ ص ٦٠.

النفوس وتهذيب الأخلاق والزهد في الرذائل.[1]

١٠ - أخلاق النفس.[2]

١١ - الأدوية المفردة.[3]

١٢ - الاستجلاب.[4]

١٣ - الاستقصاء.[5]

١٤ - أسماء الخلفاء المهديين، والأئمة أمراء المؤمنين، وأسماء الولاة من قريش، ومن بني هاشم أمور المسلمين، وذكر مددهم إلى زماننا.[6]

---

(١) نشر عدة مرات مع اختلاف فى عنوانه. فنشره محمد أفندى هاشم الكتبى. ونشر بعناية أحمد عمر المحمصانى الأزهرى على نسخة قديمة ظفر بها وسماها «الأخلاق والسير فى مداواة النفوس» ذكر أنه جاء بها بعض زيادات عن الأولى وذلك سنة ١٣٢٥هـ. والطبعة الأولى كانت سنة ١٣٢٣هـ. أنظر معجم المطبوعات العربية إلياس سركيس جـ١ ص٠٨٦ وأخيرا نشرته مع ترجمة فرنسية ند توميس طبعة بيروت. أنظر معجم المخطوطات المطبوعة لصلاح الدين المنجد جـ٢ ص٢٠.

(٢) أنظر معجم الأدباء لياقوت جـ١٢ ص٢٥٢. عن أبى حيان. ولعله ماذكر قبلة باسم الأخلاق والسير.

(٣) سير النبلاء للذهبى ص٣٦. وذكره ابن عقيل ضمن المفقودات من مؤلفات ابن حزم مجلة الفيصل عدد ٢٦ ص ٦٠.

(٤) أنظر سير النبلاء للذهبى ص٣٤. وذكره ابن عقيل ضمن المفقودات فى مجلة الفيصل عدد ٢٦ ص٦٠.

(٥) أنظر ابن حزم لسعيد الأفغانى ص ٥١.

(٦) نشر فى ذيل جوامع السيرة بتحقيق الدكتور إحسان عباس، والدكتور ناصر الدين الأسد. دار المعارف بمصر وهو يبدأ من ص٣٥٣ - ٣٨١.

١٥ ـ أسماء الصحابة الرواة وما لكل من العدد.[(١)]
١٦ ـ أسماء الله الحسنى.[(٢)]
١٧ ـ أسواق العرب.[(٣)]
١٨ ـ أصحاب الفتيا من الصحابة ومن بعدهم على مراتبهم في كثرة الفتيا.[(٤)]
١٩ ـ الأصول، والفروع.[(٥)]
٢٠ ـ إظهار تبديل اليهود والنصارى للتوراة والإنجيل وبيان تناقض مابأيديهم من ذلك مما لايحتمل التأويل، وهذا معنى لم يسبق

---

(١) يوجد مخطوط في دار الكتب المصرية في عشر ورقات، أنظر الفهرس جـ ١ ص ١٥٨، مصطلح الحديث. وبروكلمان الذيل جـ ٢ ص ٦٩٦. ونشر في ذيل جوامع السيرة للمحققين السابق ذكرهما من ص ٢٧٥ ـ ٣١٥.
(٢) أنظر المقصد الأسني شرح أسماء الله الحسنى للغزالي ص ١٦٤، ويقول الغزالى: «ولم أعرف أحدا من العلماء اعتنى بمطلب ذلك ـ أسماء الله الحسنى ـ وجمعه سوى رجل من حفاظ المغرب يقال له علي بن حزم فانه قال: «صح عندي قريب من ثمانين اسما يشتمل عليها الكتاب والصحاح من الأخبار والباقى ينبغى أن يطلب عن الأخبار بطريق الاجتهاد أنظر نفس الصفحة من المقصد. وتذكرة الحفاظ للذهبي جـ ٣ ص ١١٤٧. وقد ذكره ابن عقيل ضمن المفقودات مجلة الفيصل عدد ٢٦ ص ٦٢.
(٣) أنظر بروكلمان الذيل جـ ١ ص ٦٩٥.
(٤) نشر محققا في ذيل جوامع السيرة المطبوعة بمصر في دار المعارف سنة ١٩٥٦م بتحقيق الدكتور إحسان عباس، وناصر الدين الأسد وهو من ص ٣١٩ ـ ٣٣٥.
(٥) يوجد ضمن مجموعة رسائل لابن حزم مخطوطة في مكتبة شهيد على باستنبول رقم ٢٧٠٤. وهي من ص ١ ـ ٩٠. وقد نشر بتحقيق الدكتور محمد عاطف العراقى، والدكتور سهيل فضل الله. والدكتور إبراهيم هلال سنة ١٩٧٨م.

إليه كما قال ابن خلكان.[1]

٢١ ـ الإظهار لما شنع به على الظاهرية.[2]

٢٢ ـ الإعتقاد.[3]

٢٣ ـ الإعراب عن الحيرة والإلتباس الواقعين في مذهب أهل الرأى والقياس.[4]

٢٤ ـ الإمامة والسياسة في قسم سير الخلفاء ومراتبها والندب والواجب منها.[5]

٢٥ ـ الإملاء في قواعد الفقه.[6]

---

(١) أنظر وفيات الأعيان لابن خلكان جـ ٣ ص ٣٢٦. وجذوة المقتبس ص ٣٠٩. ومرآة الجنان لليافعي جـ ٣ ص ٧٩. وهو مطبوع ضمن الفصل جـ ٢ من ص ٢ ـ ٩١.

(٢) أنظر سير النبلاء ص ٣٤. وذكره ابن عقيل من المفقودات ص ٦١ من مجلة الفيصل. عدد ٢٦.

(٣) أنظر تذكرة الحفاظ للذهبي جـ ٣ ص ١١٤٩. وهذه الرسالة ذكر أبو بكر بن العربي أنه رد عليها قال: «إنه نقضها برسالة الغرة» نفس المرجع.

(٤) أنظر ملخص إبطال القياس والرأي والاستحسان «تحقيق سعيد الأفغاني ص ٣. وسماه ابن حزم في «المحلى» الاعراب في كشف الالتباس جـ ٩ ص ٥٠٣. وأنظر إيضاح المكنون جـ ٢ ص ٣٥٧. ومعجم الأدباء لياقوت جـ ١٢ ص ٢٥٢. وتذكرة الحفاظ جـ ٣ ص ١١٥٢. ونفح الطيب للمقرى جـ ٢ ص ٢٨٤. وذكره ابن عقيل ضمن المفقودات ص ٦١ من مجلة الفيصل عدد ٢٦.

(٥) أنظر معجم الأدباء جـ ١٢ ص ٢٥٢، وسماه المقرى «الإمامة والخلافة» نفح الطيب جـ ٦ ص ٢٠٥.

(٦) أنظر سير النبلاء ص ٣٣. وذكره في الإحكام جـ ٣ ص ٥٧ وجـ ٥ ص ٣١، باسم «ذى القواعد» والأقرب أنه هو لأنه يبعد أن يكون له كتابين في موضع = واحد. ولو كان له ذلك لوضح المقصود عند الإحالة. وذكره ابن عقيل ضمن المفقودات ص ٦٠ مجلة الفيصل عدد ٢٦.

٢٦ ـ أمهات الخلفاء.[١]

٢٧ ـ الإنصاف.[٢]

٢٨ ـ أن القرآن ليس من نوع بلاغة الناس.[٣]

٢٩ ـ أوقات الأمراء.[٤]

٣٠ ـ أوهام الصحيحين.[٥]

٣١ ـ الإيصال إلى فهم كتاب الخصال الجامعة لجمل شرائع الإسلام في الواجب والحلال والحرام والسنة والإجماع. أورد فيه أقوال الصحابة والتابعين، ومن بعدهم من أئمة المسلمين رضى الله عنهم أجمعين في مسائل الفقه والحجة لكل طائفة وعليها وهو كتاب كبير كما قال ابن خلكان، ويقول الوزير أبو محمد بن العربي: «وكان عند الإمام أبى محمد ابن حزم كتاب الإيصال في أربع وعشرين مجلدا بخط يده وكان في غاية الإدماج».[٦]

---

(١) نشرها صلاح الدين المنجد في مجلة المجمع العلمى بدمشق المجلد الأول «٣٤» ١٩٥٩ م ص ٢٩١ ـ ٢٩٩ ثم طبعت على حده بدمشق في ١٦ صفحة أنظر معجم المخطوطات المطبوعة للمنجد جـ ١ ص ١٤.

(٢) أنظر لسان الميزان لابن حجر جـ ٦ ص ٢١٧.

(٣) أنظر الفيصل لابن حزم جـ ١ ص ١٠٧.

(٤) أنظر بروكلمان الذيل جـ ١ ص ٦٩٥.

(٥) أنظر مقال ابن عقيل بعنوان « مؤلفات ابن حزم المفقودة» في مجلة الفيصل عدد ٢٦ ص ٦٢.

(٦) أنظر وفيات الأعيان جـ ٣ ص ٣٢٥. وتذكرة الحفاظ للذهبي جـ ٣، ص ١١٤٧. وأنظر الفصل لابن حزم جـ ١ ص ١١٤. ومعجم الأدباء لياقوت جـ ١٢ ص ٢٤٢، ٢٤٣ وقد ذكره ابن عقيل ضمن المفقودات أنظر مجلة الفيصل ص ٦٢ عدد ٢٦.

٣٢ ـ الإيمان في الرد على عطاف بن دوناس القيروانى .[١]
٣٣ ـ بلغة الحكيم.[٢]
٣٤ ـ البلقاء في الرد على عبدالحق بن محمد الصقلى .[٣]
٣٥ ـ البيان عن حقائق الإيمان.[٤]
٣٦ ـ بيان غلط عثمان بن سعيد الأعور في المسند والمرسل.[٥]
٣٧ ـ بيان الفصاحة والبلاغة.[٦]
٣٨ ـ تارك الصلاة عمداً حتى يخرج وقتها لا قضاء عليه فيما قد خرج من وقته.[٧]
٣٩ ـ التأكيد.[٨]

---

(١) أنظر بروكلمان الذيل جـ ١ ص ٦٩٥ .
(٢) أنظر سير النبلاء ص ٣٥ . وذكره ابن عقيل ضمن المفقودات ص ٦٠ من مجلة الفيصل عدد ٢٦ .
(٣) أنظر المرجع السابق ص ٣٣ . وذكره ابن عقيل ضمن المفقودات ص ٦٠ من مجلة الفيصل عدد ٢٦ .
(٤) يوجد ضمن مجموعة رسائل لابن حزم مخطوطة في مكتبة شهيد علي باستنبول رقم ٢٧٠٤ . وهو من ص ٩٠ ـ ٩٨ . وأنظر بروكلمان الذيل جـ ١ ص ٦٩٦ وقد طبع بتحقيق الدكتور إحسان عباس .
(٥) أنظر سير النبلاء للذهبى ص ٣٥ . وقد ذكره ابن عقيل ضمن المفقودات ص ٦٠ من مجلة الفيصل عدد ٢٦ .
(٦) أنظر المرجع السابق ص ٣٥ . وقد ذكره ابن عقيل ضمن المفقودات ص ٦٠ من مجلة الفيصل عدد ٢٦ .
(٧) أنظر ابن حزم الأندلسى حياته وأدبه للدكتور عبدالكريم خليفة ص ١٣٣ .
(٨) أنظر سير النبلاء للذهبي ص ٣٤ . وذكره ابن عقيل ضمن المفقودات ص ٦٠ من مجلة الفيصل عدد ٢٦ .

٤٠ ـ التبيين في هل علم المصطفى صلى الله عليه وسلم أعيان المنافقين.[١]

٤١ ـ التحقيق في نقد زكريا الرازى في كتابه العلم الإلهي.[٢]

٤٢ ـ ترتيب سؤالات عثمان الدارمى لابن معين.[٣]

٤٣ ـ الترشيد في الرد على كتاب الفريد لابن الراوندى في اعتراضه على النبوات.[٤]

٤٤ ـ تسمية الشعراء الوافدين على ابن أبى عامر.[٥]

٤٥ ـ تسمية شيوخ مالك.[٦]

٤٦ ـ التصفح في الفقه.[٧]

٤٧ ـ التعقب على الإفليلى في شرحه لديوان المتنبى.[٨]

---

(١) أنظر المرجع السابق ص ٣٣ . وذكره ابن عقيل ضمن المفقودات ص ٦٠ من مجلة الفيصل عدد ٢٦ .

(٢) أنظر الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم جـ ١ ص ٣، ٣٤ . وذكره ابن عقيل ضمن المفقودات ص ٦٠ من مجلة الفيصل عدد ٢٦ .

(٣) أنظر سير النبلاء للذهبي ص ٣٥ . وذكره ابن عقيل ضمن المفقودات ص ٦٠ من مجلة الفيصل عدد ٢٦ .

(٤) أنظر المرجع السابق ص ٣٤ . وذكره ابن عقيل ضمن المفقودات ص ٦٠ من مجلة الفيصل عدد ٢٦ .

(٥) أنظر المرجع السابق ص ٣٥ . وذكره ابن عقيل ضمن المفقودات ص ٦٠ من مجلة الفيصل عدد ٢٦ .

(٦) أنظر المرجع السابق ص ٣٥ . وذكره ابن عقيل ضمن المفقودات ص ٦٠ من مجلة الفيصل عدد ٢٦ .

(٧) أنظر المرجع السابق ص ٣٣ . وذكره ابن عقيل ضمن المفقودات ص ٦٠ من مجلة الفيصل عدد ٢٦ .

(٨) أنظر المرجع السابق ص ٣٥ . وذكره ابن عقيل ضمن المفقودات ص ٦٠ من مجلة الفيصل عدد ٢٦ .

٤٨ ـ تفسير قوله تعالى: «حتى إذا استيأس الرسل وظنوا أنهم قد كذبوا».[(١)] [(٢)]

٤٩ ـ التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بألفاظ العامية، والأمثلة الفقهية قال الحميدي: «فإنه سلك في بيانه وإزالة سوء الظن عنه وتكذيب الممخرقين به طريقة لم يسلكها أحد قبله فيما علمناه[(٣)]» ويذكر ابن حيان أنه زل وسقط في المنطق وضل في شكول المسالك وخالف أرسطاطا ليس واضعه مخالفة من لم يفهم غرضه.[(٤)]

٥٠ ـ التلخيص لوجوه التخليص في المسائل النظرية وفروعها التي لانص عليها في الكتاب ولا الحديث.[(٥)]

---

(١) سورة يوسف آية (١١٠).

(٢) أنظر مجلة الفيصل عدد ٢٦ ص٦١. مقال ابن عقيل مؤلفات ابن حزم المفقودة.

(٣) جذوة المقتبس للحميدي ص ٣٠٩. وأنظر وفيات الأعيان جـ٣ ص ٣٢٦. وتاريخ الحكماء للقفطي ص ٢٣٢. وقد نشر بتحقيق الدكتور إحسان عباس بعنوان «التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية». أنظر معجم المخطوطات المطبوعات لصلاح الدين المنجد جـ ١ ص ١٥. ويشير أبو محمد في الفصل جـ ١ ص ٤. إلى كتاب له إسمه «الموسوم بالتقريب في حدود الكلام» لعله هذا. وفي ص ١٩ من نفس الجزء يشير إلى أن له كتبا في حدود المنطق.

(٤) أنظر معجم الأدباء لياقوت جـ١٢ ص٢٤٧.

(٥) أنظر المرجع السابق نفس الجزء ص ٢٥٢. وبروكلمان الذيل جـ١ ص٦٩٧. وهذا المؤلف رد على سائل يطلب الرأى عند ابن حزم فى قضايا كثيرة، منها سؤال عن الموقف الذى يجب على المرء أن «يتبعه» من أمر هذه الفتنة» وملابسة الناس بها مع ماظهر من تربص بعضهم ببعض. وكان جواب ابن حزم، المخلص لنا الامساك للألسنة جملة واحدة، إلا عن الأمر بالمعروف والنهى عن=

٥١ ـ تنوير المقباس.[١]

٥٢ ـ تواريخ أعمامه، وأبيه، وإخوته، وبنيه، وبناته، مواليدهم وتاريخ من مات منهم في حياته.[٢]

٥٣ ـ التوفيق إلى شارع النجاة باختصار الطريق.[٣]

٥٤ ـ الجامع.[٤]

٥٥ ـ الجامع في صحيح الحديث باختصار الأسانيد.[٥]

٥٦ ـ جمل فتوح الإسلام بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم.[٦]

= المنكر وذم جميعهم فمن عجز منا عن ذلك رجوت أن تكون التقية تسعه، وقد ذم ملوك الطوائف جميعهم في رسالته هذه. أنظر دراسات عن ابن حزم وكتابه طوق الحمامة للدكتور الطاهر مكى الأنصارى ص٩٥.

وأنظر الرسالة نفسها ضمن مجموعة رسائل لابن حزم ص١٣٧ ـ ١٨٥. تحت عنوان الرد على ابن النغريلة اليهودى ورسائل أخرى تحقيق الدكتور إحسان عباس مطبعة المدني.

(١) أنظر بروكلمان الذيل جـ ١ ص ٦٩٧. وابن حزم الأندلسي ورسالة المفاضلة لسعيد الأفغاني ص ٥٤.

(٢) أنظر مجلة الفيصل عدد ٢٦ ص ٦٠. مقال لأبي عبدالرحمن بن عقيل تحت عنوان مؤلفات الإمام ابن حزم المفقودة.

(٣) توجد ضمن مخطوطة رسائل ابن حزم في شهيد على ص ١٤١ ـ ١٦٣.، وأنظر ابن حزم ورسالة المفاضلة ص ٥٤.

(٤) أنظر مجلة الفيصل عدد ٢٦ ص ٦٠. مقال لأبي عبدالرحمن بن عقيل تحت عنوان مؤلفات الإمام ابن حزم المفقودة.

(٥) أنظر إيضاح المكنون للبغدادي جـ ١ ص ٣٥٦. ونفح الطيب للمقرى جـ ٢ ص ٢٨٤. وذكره ابن عقيل ضمن المفقودات. ص ٦١.

(٦) نشر محققا في ذيل جوامع السيرة ص ٣٣٩ ـ ٣٥٠. ونشر بتحقيق أبي عبدالرحمن بن عقيل، وعبدالحليم عويس بعنوان «جمل من التاريخ».

٥٧ ـ جمهرة أنساب العرب.[١]

٥٨ ـ جوامع السيرة.[٢]

٥٩ ـ حجة الوداع.[٣]

٦٠ ـ الحد والرسم.[٤]

٦١ ـ حد الطب.[٥]

٦٢ ـ الحدود.[٦]

٦٣ ـ حديثـان أحـدهما في صحيح البخارى، والآخر في صحيح مسلم زعم أنهما موضوعان رواية أبى عبدالله محمد بن نصر الحميدي.[٧]

---

(١) نشرت بتحقيق عبدالسلام محمد هارون طبع دار المعارف بمصر سنة ١٣٨٢ هـ.

(٢) نشرت بتحقيق الدكتور إحسان عباس. والدكتور ناصر الدين الأسد، ومعه خمس رسائل أخرى وهو من ص ١ ـ ٢٢٦ . دار المعارف بمصر.

(٣) نشر بتحقيق وتقديم ممدوح حقي دمشق سنة ١٩٥٩م ونشر ثانية ١٩٦٦م بيروت.

(٤) أنظر سير النبلاء للذهبي ص ٣٥ .

(٥) أنظر سير النبلاء للذهبى ص ٣٥. وذكره ابن عقيل ضمن المفقودات ص ٦٠ .

(٦) أنـظر تهذيب التهـذيب لابن حجـر جـ ٧ ص ١٨٥ . وابن حزم ورسـالة المفاضلة ص ٥٥ .

(٧) أنظر نوادر المخطوطات العربية في مكتبات تركيا جمعها الدكتور رمضان ششن جـ ١ ص ٧٤.

٦٤ ـ حكم من قال إن أرواح أهل الشقاء معذبة إلى يوم الدين.[١]

٦٥ ـ الدرة فيما يلزم الإنسان اعتقاده والقول به في الملة والنحلة باختصار وبيان.[٢]

٦٦ ـ ديوان شعره.[٣]

٦٧ ـ رد على إسماعيل بن إسحاق «في كتابه في الخمس» قال أبو محمد «وهو كتاب مشهور معلوم ولنا عليه فيه رد هتكنا عواره فيه وفضحناه بحول الله وقوته».[٤]

٦٨ ـ الرد على ابن النغريلا.[٥]

٦٩ ـ الرد على أنا جيل النصارى.[٦]

---

(١) أنظر بروكلمان الذيل جـ ١ ص ٦٩٦. ولعله المضمن للفصل باسم «الكلام في بقاء أهل الجنة والنار أبدا» في جـ ٤ ص ٨٣ ـ ٨٦. وهو مخطوط ضمن رسائل ابن حزم في مكتبة شهيد علي باستانبول تحت رقم ٢٧٠٤، ويقع في المخطوط ص ٢٢٧ ـ ٢٣٢.

(٢) أنظر المحلى جـ ١ ص ٧٥. وهو ضمن مخطوطة شهيد على باسم «الدرة في تدقيق الكلام» ص ١٠٠ ـ ١٤١. وبروكلمان الذيل جـ ١ ص ٦٩٦. وذكره الذهبي في سير النبلاء ص ٣٥، وقال الدرة فيما يلزم المسلم جزءان.

(٣) يوجد الديوان في مكتبة الجامعة الليبية في بنغازي. أنظر مجلة معهد المخطوطات العربية المجلد العشرون جـ ١ ص ١٨٧. تقرير عن المخطوطات الليبية بقلم محمد مرسى الخولى. وأنظر تاريخ الأدب الأندلسي عصر سيادة قرطبة للدكتور إحسان عباس في الهامش ص ٣٠٤.

(٤) أنظر الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم جـ ٣ ص ٢٦٦. وذكره ابن عقيل ضمن المفقودات ص ٦١.

(٥) نشر بتحقيق الدكتور إحسان عباس مع رسائل أخرى وهو ص ٤٥ ـ ٨١ ـ مطبعة المدنى القاهرة سنة ١٣٨٠هـ ـ ١٩٦٠م.

(٦) أنظر سير النبلاء ص ٣٥. وذكره ابن عقيل ضمن المفقودات ص ٦٠.

٧٠ ـ الرد على من اعترض على الفصل.[١]

٧١ ـ الرد على من كفر المتأولين من المسلمين.[٢]

٧٢ ـ الرد على الهاتف من بعيد.[٣]

٧٣ ـ رسالتان أجاب فيهما عن رسالتين سئل فيهما سؤال التعنيف [٤]

٧٤ ـ الرسالة اللازمة لأولي الأمر.[٥]

٧٥ ـ زجر الغاوى.[٦]

٧٦ ـ السعادة في الطب.[٧]

٧٧ ـ السياسة.[٨]

٧٨ ـ السيرة النبوية.[٩]

---

(١) أنظر المرجع السابق ص ٣٣. وذكره ابن عقيل ضمن المفقودات ص ٦٠.

(٢) أنظر إيضاح المكنون للبغدادي جـ ٢ ص ٦٢. وسماه الصادع والرادع على من كفر أهل التأويل من فرق المسلمين. ونفح الطيب للمقرى جـ ٢ ص ٢٨٤.

(٣) ضمن مخطوطة شهيد على ص ١٦٣ ـ ١٦٨. وأنظر بروكلمان الذيل جـ ١ ص ٦٩٦.

(٤) نشر بتحقيق الدكتور إحسان عباس مع رسائل أخرى ص ٨٣ ـ ١٣٥. وهو ضمن مخطوطة شهيد على ص ١٧٢ ـ ٢٢٥، وأنظر بروكلمان الذيل جـ ١ ص ٦٩٥.

(٥) أنظر سير النبلاء للذهبى ص ٣٤. وذكرها ابن عقيل ضمن المفقودات ص ٦٠

(٦) أنظر المرجع السابق نفس الصفحة. وذكرها ابن عقيل ضمن المفقودات ص ٦٠.

(٧) أنظر المرجع السابق ص ٣٥. وذكرها ابن عقيل ضمن المفقودات ص ٦١

(٨) نشر منه شذرات إبراهيم الكتاني ظهرت في مجلة تطور المغرب العدد الخامس سنة ١٩٦٠ م ص ٩٤ ـ ١٠٧. أنظر معجم المخطوطات المطبوعة لصلاح الدين المنجد جـ ١ ص ١٤.

(٩) أنظر تذكرة الحفاظ للذهبى جـ ٣ ص ١١٤٧.

٧٩ ـ تفسير الموطأ، أو شرح أحاديث الموطأ والكلام على مسائله.[١]
٨٠ ـ شرح فصول بقراط.[٢]
٨١ ـ شفاء الضد بالضد.[٣]
٨٢ ـ شيء في العروض.[٤]
٨٣ ـ الصمادحية في الوعد والوعيد.[٥]
٨٤ ـ الضاد والظاء.[٦]
٨٥ ـ الطب النبوى.[٧]
٨٦ ـ طوق الحمامة في الألفة والألَّاف.[٨]

---

(١) أنظر الأصول والفروع لابن حزم جـ ١ ص ٢٠٧ ومعجم الأدباء لياقوت جـ ١٢ ص ٢٥١. وذكر الذهبى في سير النبلاء ص ٣٣. «الاملاء في شرح الموطأ» وذكره ابن عقيل ضمن المفقودات عن ٦٢.
(٢) أنظر سير النبلاء للذهبى ص ٣٥. وذكره ابن عقيل ضمن المفقودات ص ٦٠
(٣) أنظر المرجع السابق، نفس الصفحة، وذكره ابن عقيل ضمن المفقودات ص ٦٠
(٤) أنظر المرجع السابق نفس الصفحة.
(٥) أنظر المرجع السابق نفس الصفحة، وذكره ابن عقيل ضمن المفقودات ص ٦١.
(٦) أنظر سير النبلاء للذهبى ص ٣٥.
(٧) أنظر المرجع السابق نفس الصفحة. وذكره ابن عقيل ضمن المفقودات ص ٦١.
(٨) اشتهر هذا الكتاب كثيرا وقد كشف عنه المستشرق دوزى وطبع لأول مرة سنة ١٩١٤م بعناية المستشرق «بتروف» ثم أعيد طبعه في مصر، ودمشق، وطبع أخيرا في لبنان سنة ١٩٧٥م. وهذا المطبوع مختصر كما ثبت في آخره. أنظر ص ٣٢٤ من الطبعة اللبنانية. وأنظر ص ١٣١ من ابن حزم الأندلسى للدكتور عبدالكريم خليفة.

٨٧ ـ العتاب على أبى مروان الخولانى.[١]
٨٨ ـ عدد ما لكل صاحب في مسند بقى بن مخلد.[٢]
٨٩ ـ غزوان المنصور ابن أبي عامر[٣].
٩٠ ـ الغناء الملهى أمباح هو أم محظور؟[٤]
٩١ ـ «رسالة في آية» ﴿فإن كنت في شك مما أنزلنا إليك [٥] ﴾ من سورة يونس آية «٩٤».
٩٢ ـ مجموع فتاوى عبدالله بن عباس.[٦]
٩٣ ـ كتاب الفرائض.[٧]

٩٤ ـ الفصل في الملل والأهواء والنحل[٨]، سألقي الضوء على هذا الكتاب لما له من أهمية بالنسبة لموضوع هذه الرسالة التي نحن بصـددها، فهو يحوى الكثير من آراء ابن حزم في الإلهيات

---

(١) أنظر سير النبلاء للذهبى ص ٣٤. وذكره ابن عقيل ضمن المفقودات ص ٥٩.
(٢) أنظر المرجع السابق ص ٣٥. وذكره ابن عقيل ضمن المفقودات ص ٦٢.
(٣) أنظر المرجع السابق نفس الصفحة.
(٤) يوجد ضمن مخطوطة شهيد على ص ٢٣٢ ـ ٢٣٥. وأنظر بروكلمان الذيل جـ ١ ص ٦٩٥.
(٥) أنظر مؤلفات ابن حزم المفقودة مقال لابن عقيل في مجلة الفيصل ص ٦١ عدد ٢٦.
(٦) أنظر الوابل الصيب من الكلم الطيب لابن القيم ص ٥٢. يقول ابن القيم «قال أبو محمد بن حزم» جمعت فتاويه «ابن عباس» في سبعة أسفار كبار.
(٧) أنظر سير النبلاء ص٣٣. وذكره ابن عقيل ضمن المفقودات ص٦١.
(٨) أنـظر جذوة المقتبس للحميدى ص٣٠٩. ونفـح الـطيب جـ٢ص٢٨٤. ووفيات الأعيان جـ٣ص٣٢٦.

صلب بحثنا وكتاب الفصل[1] كما تدل عليه تسميته هو مجموعة من الرسائل المتفرقة. كرسالة المفاضلة بين الصحابة وإظهار تبديل اليهود والنصارى للتوارة والإنجيل، والإمامة، وذكرالعظائم المخرجة إلى الكفر. وحكم من قال إن أرواح أهل الشقاء معذبة إلى يوم الدين، وهو بمجموعه يشتمل على ستة مجلدات كما ذكر ذلك أبو محمدابن العربي[2] . وقد كتبه أبو محمد في أوقات مختلفة اذ لايمكن ان يكون كتبه في سن مبكرة، لان مايشتمل عليه لايحصل الا بعد اطلاع واسع على كثير من المصادر والمراجع وبعد نضوج عقلي تام. وقد ذكر في جزء منه ما يدل على أنه كتبه في حدود أربعين وأربعمائة من الهجرة تقريباً.[3]

ويسمى أبو محمد هذا الكتاب أحيانا الديوان[4] وهو عبارة عن تاريخ انتقادي للمذاهب البشرية عموما أهل الأديان وغيرهم، وهو لايتناول فيه نحلة إلا عرف دقائقها، وحاور فيه كأحسن مايحاور فيلسوف، وقد جادل جدالا استأثر بكل مافيه من ذكاء وعمق وبصر نافذ، وهو لايبارى في نقد تلك الأديان، وكذلك في نقد الفرق الإسلامية وقد خص معظم الجزء الأول والثاني لمناقشة أقوال الفلاسفة، وكل اعتماده في

---

(١) الفصل بكسر الفاء جمع فصله، وهى النخلة المنقولة أى مفتصلة عن موضعها. وإن كانت التسمية بفتح الفاء فالمقصود ظاهر أى القضاء بين الحق والباطل فى الملل والأهواء والنحل. أنظر القاموس جـ٤ ص٣٠.

(٢) أنظر معجم الأدباء لياقوت جـ١٢ ص٢٤٢.

(٣) أنظر الفصل ٣/ ٢١.

(٤) أنظر الفصل له جـ١ ص١٠٧، وجـ٤ ص١٧٨، وجـ ٥ ص٧٠.

مناقشته على النص والعقل. والكمال لله تعالى ففي عرض بعض آراء الفرق لم يعتمد في أخذها على أصحابها، فقد ينقلها من الخصوم، فيخالف الدقة في هذا. ولكن الكتاب بوجه عام لم يؤلف في موضوعه مثله فيما أعلم، وقد ترجم إلى الاسبانية واحتل مكانة كبيرة عند الأوروبيين إذ لقبوا مؤلفه من أجله بلقب مؤسس علم الأديان المقارن.[1]

٩٥ ـ كتاب الفضائح.[2]

٩٦ ـ فضائل الأندلس وأهلها.[3]

٩٧ ـ فضل العلم وأهله.[4]

٩٨ ـ فهرست شيوخ ابن حزم.[5]

٩٩ ـ القراءات المشهورة في الأمصار الآتية مجيء التواتر.[6]

١٠٠ ـ قصر الصلاة.[7]

---

(١) أنظر ابن حزم الأندلسى للدكتور عبدالكريم خليفة ص١٣٥ .

(٢) أنظر معجم البلدان لياقوت جـ١ ص٣٦٩. وذكره ابن عقيل ضمن المفقودات ص٦١ .

(٣) أنظر فهرسة مارواه عن شيوخه ابن خير ص٢٢٦ . ونشر مع ثلاث رسائل جمعها ونشرها صلاح الدين المنجد. وأنظر معجم المخطوطات المطبوعة للمنجد جـ ٣ ص ١٩ .

(٤) أنظر مؤلفات ابن حزم المفقودة مقال لابن عقيل في مجلة الفيصل ص ٦٢، عدد ٢٦ .

(٥) أنظر فهرسة ما رواه عن شيوخه ص ٤٢٩ . وذكره ابن عقيل ضمن المفقودات ص ٦٢ .

(٦) نشر محققاً في ذيل جوامع السيرة بتحقيق إحسان عباس، وناصر الدين الأسد سنة ١٩٥٦م دار المعارف بمصر، ويقع من ص ٢٦٩ ـ ٢٧١ .

(٧) أنظر سير النبلاء ص ٣٤. وذكره ابن عقيل ضمن المفقودات ص ٦١ .

١٠١ ـ قصيدة في الهجاء رداً على قصيدة نقفور، وقصيدة ميمية أخرى مطلعها:

لك الحمد يارب والشكر ثم لك الحمد ماباح بالشكر فم[١]

١٠٢ ـ ماخالف فيه أبو حنيفة، ومالك، والشافعي جمهور العلماء، وما انفرد به كل واحد، وقطعة فيما خالف فيه كل واحد الإجماع المتيقن المقطوع به[٢].

١٠٣ ـ المجلى بالاختصار[٣].

١٠٤ ـ المحلى بالآثار، شرح المجلى بالاختصار[٤]. قال عن هذا الكتاب عز الدين بن عبدالسلام: «مارأيت في كتب الإسلام في العلم مثل المحلى لابن حزم، والمغنى للشيخ الموفق[٥]

١٠٥ ـ المحاكمة بين التمر والزبيب في الطب[٦].

١٠٦ ـ مختصر كتاب الساجى في الرجال[٧]

---

(١) أنظر فهرسة ما رواه عن شيوخه ص ٤١٠، ٤١٧.

(٢) أنظر المحلى لابن حزم جـ ١٠ ص ٣٤٩.

(٣) أنظر سير النبلاء ص ٣٢. وإيضاح المكنون جـ ٢ ص ٤٤٤.

(٤) نشر عدة مرات وهو مشهور متداول. واختصره أبو عبدالله محمد الذهبى المتوفى سنة ٧٤٨. ومحمد بن على المعروف بابن العربى المتوفى سنة ٥٤٦هـ. وأبو حيان محمد بن يوسف وسمى مختصره «الأنور الأعلى في اختصار المحلى» وأبو حيان توفى سنة ٧٤٥.
أنظر كشف الظنون جـ ٢ ص ١٦١٧.

(٥) تذكرة الحفاظ للذهبى جـ ٣ ص ١١٥٠.

(٦) أنظر سير النبلاء ص ٣٦. وذكره ابن عقيل ضمن المفقودات ص ٦٠.

(٧) أنظر ميزان الاعتدال جـ ٣ ص ٩٠. وذكره ابن عقيل ضمن المفقودات ص ٦٢.

١٠٧ ـ مختصر الملل والنحل.[١]

١٠٨ ـ مختصر الموضح لأبى الحسن المغلس الظاهري.[٢]

١٠٩ ـ مراتب الإجماع.[٣]

١١٠ ـ مراتب الديانة.[٤]

١١١ ـ مراتب العلماء وتواليفهم.[٥]

١١٢ ـ مراتب العلوم وكيفية طلبها وتعلق بعضها ببعض.[٦]

١١٣ ـ مراقبة أحوال الإمام.[٧]

١١٤ ـ المرطار في اللهو والدعابة.[٨]

١١٥ ـ مسائل أصول الفقه.[٩]

١١٦ ـ مسألة الإيمان.[١٠]

---

(١) أنظر سير النبلاء ص ٣٤.

(٢) أنظر المرجع السابق ص ٣٣. وذكره ابن عقيل ضمن المفقودات ص ٦١.

(٣) نشر بمصر سنة ١٣٥٧هـ مطبعة القدس. وأنظر بروكلمان الذيل جـ ١، ص ٦٩٥. ونشرته دار الآفاق الجديدة في بيروت سنة ١٩٧٨م مع نقده لابن تيمية.

(٤) أنظر مؤلفات ابن حزم المفقودة لابن عقيل مجلة الفيصل ٦١ عدد ٢٦.

(٥) أنظر سير النبلاء للذهبي ص ٣٤.

(٦) أنظر وفيات الأعيان لابن خلكان جـ ٣ ص ٣٢٦. وكشف الظنون لحاجى خليفة ص ١٦٥٠. وبروكلمان الذيل جـ ١ ص ٦٩٧. وهو ضمن مخطوطة شهيد على ص ٢٥٤ ـ ٢٦٥.

(٧) أنظر سير النبلاء للذهبى ص ٣٤.

(٨) أنظر مؤلفات ابن حزم المفقودة ص ٦٢.

(٩) نشر بتعليق ابن الأمير الصنعانى، ويوجد ضمن مجموعة الرسائل المنيرية جـ ١ ص ٧٧ ـ ٩٩. وهو فى المحلى جـ ١ ص ٦٥ ـ ٩٣. وأنظر بروكلمان الذيل جـ ١ ص ٦٩٥.

(١٠) أنظر سير النبلاء ص ٣٥. وبروكلمان الذيل جـ ١ ص ٦٩٥.

١١٧ ـ مسألة في الروح.[١]

١١٨ ـ مسألة الكلب.[٢]

١١٩ ـ مسألة هل السواد لون أم لا.؟ [٣]

١٢٠ ـ المعارضة «رسالة».[٤]

١٢١ ـ معرفة النفس بغيرها وجهلها بذاتها.[٥]

١٢٢ ـ معنى الفقه والزهد.[٦]

١٢٣ ـ المفاضلة بين الصحابة.[٧]

١٢٤ ـ مقالة النحل.[٨]

١٢٥ ـ ملخص ابطال القياس والرأى والاستحسان والتقليد والتعليل.[٩]

١٢٦ ـ من ترك الصلاة عمداً.[١٠]

---

(١) أنظر المرجع السابق نفس الصفحة.

(٢) توجد ضمن مخطوطة شهيد على ص ١٦٨ ـ ١٧٢. وأنظر بروكلمان الذيل جـ ١ ص ٦٩٥.

(٣) أنظر سير النبلاء ص ٣٥. وذكره ابن عقيل ضمن المفقودات ص ٦٠.

(٤) أنظر المرجع السابق ص ٣٤. وذكره ابن عقيل ضمن المفقودات ص ٦٠.

(٥) يوجد ضمن مخطوطة شهيد على ص ٩٨ ـ ١٠٠. وأنظر بروكلمان الذيل جـ ١ ص ٦٩٧.

(٦) أنظر سير النبلاء ص ٣٤. وذكره ابن عقيل ضمن المفقودات ص ٦١.

(٧) توجد ضمن الفصل تحت عنوان «الكلام في وجوه الفضل والمفاضلة بين الصحابة» جـ ٤ ص ١١١ ـ ١٥٣. ونشر بتحقيق سعيد الأفغاني مع ترجمة لابن حزم ـ دمشق ١٣٥٩هـ. وأعيد طبعه ثانية ١٣٨٩هـ.

(٨) أنظر سير النبلاء ص ٣٦. وذكره ابن عقيل ضمن المفقودات ص ٦٠.

(٩) نشر بتحقيق سعيد الأفغاني سنة ١٣٧٩هـ بدمشق.

(١٠) أنظر سير النبلاء ص ٣٤.

١٢٧ ـ منتقى الإجماع وبيانه من جملة مالايعرف فيه اختلاف.[١]

١٢٨ ـ مهم السنن.[٢]

١٢٩ ـ الناسخ والمنسوخ.[٣]

١٣٠ ـ النبذة الكافية في أصـــول أحكام الدين.[٤]

١٣١ ـ نسب البربر.[٥]

١٣٢ ـ النصائح المنجية من الفضائح المخزية والقبائح المردية.[٦]

---

(١) أنظر معجم الأدباء لياقوت جـ ١٢ ص ٢٥٢ . وإيضاح المكنون للبغدادي جـ ٢ ص ٥٦٩ .

(٢) أنـظر كشف الـظنون لحاجى خليفة ص ١٩١٤ . وذكره ابن عقيل ضمن المفقودات ص ٦٢ .

(٣) أنظر إيضاح المكنون للبغدادي جـ ٢ ص ٦١٥ . وقد طبع على هامش تفسير الجلالين بمصر سنة ١٣٠٨ و١٣٢١هـ كتاب في معرفة الناسخ والمنسوخ . وطبـع أيضا على هامش تنوير المقباس من تفسير ابن عباس للفيروز أبادى صاحب القاموس بالمطبعة الأزهرية سنة ١٣١٦هـ . وفيهما نسب لأبى عبدالله محمد بن حزم فأحدث هذا شكا عند بعض من كتب عن أبى محمدابن حزم في نسبة هذا الكتاب إليه وهذا وارد ولكن يمكن أن يكون لأبى محمدابن حزم كتاب بهذا الاسم غير هذا المطبوع ولأبى عبدالله محمد بن حزم كتاب أيضا بهذا العنـوان هو هذا المطبوع أو غيره ولا منافاة . أنظر: معجم المطبوعات إلياس سركيس جـ ١ ص ٨٥، ٨٦.

(٤) توجـد مخطوطـة في مكتبـة أزمير بتركيا رقم «٧٦٤» أنظر نوادر المخطوطات العربية في مكتبات تركيا جمعها الدكتور رمضان ششن جـ ١ ص ٧٤ . وهي أيضا ضمن مخطوطة ببرلين رقم «٥٣٧٦» أنظر دائرة المعارف الإسلامية جـ ١ ص ١٤١ . وقد ذكرها ابن حزم في المحلى جـ ١ ص ٧٥.

(٥) أنظر سير النبلاء ص ٣٤ . وذكره ابن عقيل ضمن المفقودات ص ٦٢ .

(٦) يوجد ضمن الفصل جـ ٤ ص ١٧٨ ـ ٢٢٧ ـ وذكر بعنوان «ذكر العظائم المخرجة إلى الكفر» ونص على إضافته إلى الفصل في الفصل نفسه جـ ٢ ص ١١٦

١٣٣ ـ نقط العروس في النوادر[١].
١٣٤ ـ نكت الإسلام[٢].
١٣٥ ـ هل للموت آلام أم لا؟[٣].
١٣٦ ـ اليقين في نقض تمويه المعتذرين عن إبليس وسائر المشركين[٤].

هذا مبلغ معرفتي من مؤلفات ابن حزم ولاشك أنه قليل من كثير من مؤلفاته. ويدرك المطلع في سيرته الكثير من العوامل الداعية لفقدها واتلافها، ومن ذلك عدم تأييد معاصريه ومن بعدهم لمذهبه، والتحذيرات الكثيرة من كتبه خاصة. ثم ماطرأ على الأندلس عامة ـ من وقت ابن حزم إلى أن استولى النصارى عليها وأخرجوا المسلمين ـ من كثرة الحروب والخلافات بين الحكام، والتي من نتائجها الهدم للمكتبات وإحراقها وامتداد أيدي السوء إليها إلى غير ذلك من العوامل.

---

(١) أنظر إيضاح المكنون جـ ٢ ص ٦٧٥. وكشف الظنون ص ١٩٧٥. وقد طبعه مع ترجمة أسبانية سيبوله. أنظر دائرة المعارف الإسلامية جـ ١ ص ١٣٨.

(٢) أنظر المحلى جـ ١ ص ٧٥. وتذكرة الحفاظ للذهبى جـ ٣ ص ١١٤٩. وذكر أبوبكر ابن العربى أنه رد عليه قال: وقد جاءنى رجل بجزء لابن حزم سماه نكت الإسلام فيه دواهى فجردت عليها نواهى.

(٣) توجد ضمن مخطوطة شهيد على ص ٢٢٦. يقع في صفحة واحدة. وأنظر: بروكلمان الذيل جـ ١ ص ٦٩٧.

(٤) أنظر سير النبلاء ص ٣٣، ٣٤، وذكره ابن عقيل ضمن المفقودات ص ٦٠.

٨ ـ وفاته :

عاش ابن حزم حياة زاخرة بالمحن والمصائب، فلم يستذل لها، ولا انقادت له فلم يستقر بعد بلوغه العشرين من العمر تقريبا في مدينة أو قرية معينة بل كان يتنقل بين المدن والقرى الأندلسية ولم يغادر الأندلس إلى سواها[1]

إنتقل أولا من قرطبة إلى المرية ثم منها نفى إلى حصن القصر. ثم ذهب إلى بلنسية ثم رجع إلى قرطبة، ولم يطل استقراره هناك، وقد نزل شاطبة وبها ألف كتابه الطوق[2]. وكانت مناظرته للباجي في ميورقه، وأحرق المعتضد كتبه في أشبيليه وقد صور لنا حاله في آخر كتابه الطوق وهو أول مؤلفاته كما نعلم وقد استمرت حاله على ماكان، قال: «الكلام في مثل هذا إنما هو مع خلاء الذرع وفراغ القلب.. وأنت تعلم أن ذهنى متقلب وبالى مهصر بمانحن فيه من نبو الديار والخلاء عن الأوطان.. وتغيرالزمان ونكبات السلطان

---

(١) ذكر كثير ممن ترجموا لابن حزم أنه انتقل إلى القيروان فى المغرب وقد اعتمدوا على ما جاء فى طوق الحمامة: «ولقد سألنى يوما أبوعبدالله محمد بن كليب من أهل القيروان أيام كونى بالمدينة» ص١٣٢. ولفظة المدينة هنا محرفة عن «المرية» جرى بها قلم ناسخ المخطوطة الوحيدة التى اعتمد فى طبعه عليها. وقد ثبت ذهابه للمرية. ولو رحل إلى المغرب لقابل هناك غير ابن كليب من أهل القيروان وغيرها من أهل المغرب، ورحلاته ليست عادية ففى كلها له أثر وعليه تأثير لو صح ذهابه لجاء له ذكر كثير عنده واتضح أثر ذلك خاصة فى كتابه الطوق. أنظر دراسات عن ابن حزم وكتاب الطوق، ص٧، ٨. وابن حزم صورة أندلسية ص٩٤.

(٢) أنظر الطوق ص٥١.

وتغير الإخوان، وفساد الأحوال وتبدل الأيام وذهاب الوفر. والخروج عن الطارف والتالد، واقتطاع مكاسب الآباء والأجداد والغربة في البلاد وذهاب المال والجاه والفكر في صيانة الأهل والولد واليأس من الرجوع إلى موضع الأهل.[1]

وقد استقرت النوى بهذا المجاهد العظيم بعد أن طوف في مدن الأندلس وقراها بقرية بلده من بادية لبله، وقيل في منت ليشم، وهى قرية ابن حزم، فتوفى فيما ذكره صاعد نقلا من خط ابنه أبى رافع أن أباه: «توفى رحمه الله عشية يوم الأحد لليلتين بقيتا من شعبان سنة ست وخمسين وأربعمائة فكان عمره ـ رحمه الله ـ إحدى وسبعين سنة وعشرة أشهر، وتسعة وعشرين يوما[2]».

وعلى هذا جرى كثير ممن أرخوا لابن حزم، ولم يرو خلافه، إلا عن أبى محمد عبدالله بن محمد بن العربي: «بأنه توفي جمادىٰ الأولى سنة سبع وخمسين وأربعمائة[3]»، وهذه رواية شاذة مخالفة للجمهور.

---

(١) طوق الحمامة ص ٣٢٣، ٣٢٤.

(٢) الصلة جـ٢ ص٣٩٦. وأنظر وفيات الأعيان جـ٣ ص٣٢٨. ومعجم الأدباء جـ١٢ ص٢٣٦، ٢٤٨، وسير النبلاء ص٥٢، وتذكرة الحفاظ جـ٣ ص١١٥٤. ومرآة الجنان جـ٣ ص٧٩. والبداية والنهاية جـ١٢ ص٩٢. وتاريخ الحكماء ص٢٣٣.

(٣) أنظر معجم الأدباء جـ١٢ ص ٢٤٠. وتذكرة الحفاظ جـ٣ ص١١٥٤.

الفصل الثاني :

عصر ابن حـــزم

تمهـــيد :

لقد ثبت أن الظروف التي تحيط بالشخص والبيئة التي يعيش فيها لهما دخل كبير في تكييف حياته، وطبعها بطابع خاص، فالشخصية تتكون وتبرز متأثرة بالبيئة التي هي فيها ولا يلزم من هذا التأثر أن تتجاوب لروح العصر مجاوبة تامة بحيث لا تختلف عنها، بل إن التأثر قد يكون بمخالفة الغير إذ أن البيئات تختلف بالنسبة للأشخاص الموجودين في عصر واحد فللتربية التي يتلقاها الشخص في البيت وفي المدرسة والكتب التي يقرؤها والأحوال السياسية والاجتماعية والعلمية القائمة في عصره كل أولئك عناصر هامة في تكوين الشخصية وتعيين اتجاهها فمن الضروري عند دراسة شخصية من الشخصيات التي كان لها أثر بارز في ناحية من نواحي الحياة أن تدرس الظروف والبيئة المحيطة بتلك الشخصية حتى يوقف منها على العوامل التي أدت إلى ظهورها، وابن حزم أحد الشخصيات التي كان لها شأن عظيم، فهو من أنبغ الثمرات التي انشق عنها فردوسنا المفقود «الأندلس» فهو من أعـلام الدين، والشعر والأدب والتاريخ والفلسفة والسياسة، وقد تعرض للنكبات والنفي، ومجاوبته لروح عصره كانت واضحة في كل مسلك سلكه لذا وجب علينا أن نتكلم في عصر ابن حزم عن أحوال السياسة والاجتماع، والعلم في الأندلس من أول القرن الرابع إلى ما بعد النصف من القرن الخامس الهجري تقريباً لأن ما حصل في هذه الفترة من تلك الأحوال يكون له انعكاس على حياته وتأثير على خط سيره، ولنبتدىء بالكلام على الأحوال السياسية .

١ ـ الأحوال السياسية :

تولى على بلاد الأندلس منذ فتحت إلى أن دخلها عبدالرحمن بن معاوية الملقب بالداخل قرابة عشرين أميراً من قبل أئمة المسلمين بالمشرق طوال دولة بني أمية ولم يكن الأمر مضبوطاً في الجملة بيد حازمة من قبل أولئك الأفراد لضعفهم وبعدهم عن مقر الخلافة وكون الأندلسيين من عناصر متباينة فكثرت الخلافات والفتن بينهم.[1] إلى أن نفذ عبدالرحمن الداخل إلى المغرب ـ بعد أن تغلب العباسيون على الأمويين في المشرق. فأصبح أميراً على الأندلس وضبط الأمور ووحد الكلمة وكان يلقب بالأمير وعلى هذا جرى بنوه من بعده فلم يدع أحد منهم بأمير المؤمنين تأدباً مع الخلافة بمقر الإسلام في المشرق. حتى كان عبدالرحمن الناصر وهو ثامن أمراء بني أمية بالأندلس فتسمى بأمير المؤمنين لما رأى من ضعف خلفاء بني العباس وغلبة الأعاجم عليهم وكونهم لم يتركوا لهم غير الاسم، وذلك في عام سبعة عشر وثلاثمائة تقريباً.[2] وقد تولى الإمارة في مطلع القرن الرابع الهجري بعد وفاة جده الأمير عبدالله بن محمد والذي اضطربت الأندلس في عهده وكثر المتغلبون في نواحيها.[3] فهدأ عبدالرحمن ذلك الاضطراب فاستقامت له الأندلس في سائر جهاتها

---

(١) أنظر نفح الطيب للمقرى جـ ١ ص ٢٣٣.

(٢) أنظر المرجع السابق نفس الجزء ص ٣٠٩. وأنظر جذوة المقتبس ص١٢، ١٣.

(٣) جذوة المقتبس للحميدى ص١٢.

بعد نيف وعشرين سنة من أيامه واستولى على سبته وفاس من بلاد المغرب. [1] وكان كثير الجهاد بنفسه فأوطأ عساكر المسلمين من بلاد الافرنج مالم يطؤوه من قبل ومدت إليه أمم النصرانية يد الاذعان وأرسلوا إليه رسلهم وهداياهم في سبيل المهادنة والسلم فبلغت دولة الإسلام في عهده مبلغاً لا ينال. [2] يقول ابن حزم: «إن دولة بني أمية بالأندلس كانت أنبل دول الإسلام وأنكاها في العدو قد بلغت من العز والنصر ما لا مزيد عليه». [3]

وقد دامت خلافة عبدالرحمن الناصر نصف قرن من الزمن بلغت بلاد الأندلس فيها الذروة من العز والسؤود والرفعة، فقد قضى على الاضطرابات السائدة وأدب الخارجين عليه وقهر أعداءه وأرهب الأسبان فعم الرخاء والأمن أرجاء الأندلس وما تبعه من المغرب إلى أن توفي سنة خمسين وثلاثمائة فأتى بعده ابنه الحكم بن عبدالرحمن ويلقب بالمستنصر بالله وكان حسن السيرة وسار على سيرة أبيه ولكن مدته لم تطل كأبيه حيث توفي سنة ٣٦٦ هـ، [4] وبوفاته انقضى العصر الذهبي للأندلس وبدأ عصر الفوضى والاضطراب والتغلب على الخليفة، ولم يأت بعده من الأمويين خلفاء كالسابقين إلا إسمًا حيث تولى بعد الحكم المستنصر ابنه هشام المؤيد وكان دون البلوغ فمن الطبيعي أن يستبد بالأمر أحد الأوصياء على الخليفة الصغير فظهر المنصور ابن أبي عامر وضبط الأمور بقوة شخصيته ودهائه ونجح في السيطرة على مقاليد الأمور ورسم لنفسه خطة بارعة للقضاء على

---

(١) أنظر نفح الطيب للمقرى جـ١ ص٣٤٠.

(٢) أنظر المرجع السابق ص ٣٣٠، ٣٣١.

(٣) أنظر المرجع السابق ص ٣٠٦.

(٤) وقد دامت خلافته ست عشرة سنة. أنظر جذوة المقتبس للحميدى ص ١٦.

الخصـوم والمنـافسـين. كل ذلك عن هشام وخطه وتوقيعه وتسمى بالحاجب. وأجبر الأندلسيين على الخضوع لهذه الحكومة العسكرية الاستبدادية التي اعتمد في تكوينها على عناصر من غير العرب واتخذ الـوزراء ـ وكـان منهم أحمد بن سعيد والد علي بن حزم ـ ونفذت الكتب والمخاطبات والأوامر باسمه وأمر بالدعاء له على المنابر عقب الدعاء للخليفة ومحا رسم الخلافة بالجملة ولم يبق لهشام المؤيد من رسوم الخلافة أكثر من الدعاء له على المنابر وكتب اسمه في السكة، وقد كان من نتائج هذه السياسة الارهابية أن اضطرمت نيران الفتنة بعد وفاته بزمن قليل ولم تنطفىء إلا بعد أن قضت على الإسلام في الأندلس ـ وكانت الأحوال طوال أيام حجابته على ما كانت عليه في عهد الحكم المستنصر فحمى الثغور وساد الأمن بلاد الأندلس فهو من أعـظم السـلاطـين دهـاء وحزماً وهيبة في القلوب فكان يجهز الجيوش ويغـزو بنفسه حتى إن غزواته تجاوزت الخمسين غزوة في سائر أيام ملكه ولم تنكس له راية ولا فل له جيش وما أصيب له بعث وما هلكت له سرية.[1] إلى أن توفي سنة **٣٩٢** هـ وقد دامت أيامه سبعاً وعشرين سنة. فخلفه ابنه عبدالملك وتلقب بالمظفر فجرى على سنن أبيه في السياسة والغزو وكانت أيامه أعياداً دامت سبع سنين. وكانت تسمى بالسابع تشبيهاً بسابع العروس ولم يزل مثل اسمه إلى أن مات سنة **٣٩٨** هـ على الراجح.[2]

فخلفـه على الحجـابـة أخوه عبدالرحمن وتلقب بالناصر ـ وقيل بالمأمون ـ وجرى على سنن أبيه وأخيه في الحجر على الخليفة هشام

---

(١) أنظر نفح الطيب للمقرى جـ ١ ص ٣٧٤، ٣٧٨.
(٢) أنظر المرجع السابق نفس الجزء ص ٤٠٠.

والاستبداد عليه ثم ثاب له رأى في الاستئثار بما بقى من رسوم الخلافة فحمل الخليفة المستضعف هشاماً المؤيد على العهد له بالخلافة بعده. فنقم عليه أهل الدولة ذلك وثارت ثائرة الأمويين والمضريين وكانت فتنة خلع فيها هشام المؤيد وسجن وبويع محمد بن هشام بن عبدالجبار بن أمير المؤمنين الناصر لدين الله من أعقاب الخلفاء، ولقبوه المهدي بالله، وكان عبدالرحمن الناصر - الحاجب - في احدى غزواته فلما علم عاد لتلافي الأمر فوجد أنصاره قد انصرفوا عنه وثار به جنده وقتلوه سنة **٣٩٩** هـ وانتهى بذلك أمر الدولة العامرية. (١)

وبدأ المهدي يشدد الوطأة على البرابرة لأن الأموية كانت تعتد عليهم مظاهرتهم العامريين وتنسب تغلبهم إليهم فأمر أن لا يركبوا ولا يتسلحوا، ورد بعض رؤسائهم من باب القصر وألحق بهم ما أزعجهم عن المدينة. فثاروا وهاجموها وخلعوا المهدى ففر، وبايعوا من بعده سليمان بن الحكم بن الناصر الذي تلقب بالمستعين سنة **٤٠٠** هـ ولكن المهدي لم يستكن فذهب إلى ملك قسطيلة الأسباني واستعان به فاسترد ملكه وخرج المستعين من قرطبة، وقامت موقعة أخرى بين البربر ومعهم المستعين، والمهدي ومعه النصارى فانهزم المهدي وقتل فأخرجوا هشاماً المؤيد وأعادوا الأمر له مرة ثانية سنة **٤٠٣** هـ فناوأه المستعين فعاد إلى قرطبة بجيش من البربر من نفس السنة وقتل هشام المؤيد سراً. فبدأت المهازل تترى بين المتقاتلين على الإمارة فتوزع الملك البرابرة وجعلوه قسمة بينهم واستقل كل منهم

---

(١) أنظر نفح الطيب للمقري جـ ١ ص ٤٠٢. وأنظر جذوة المقتبس للحميدى ص ١٧.

بإقليم.[1] وقد وصف لنا أبو محمد بن حزم خراب دورهم بقرطبة من جراء هذه الأحداث بعد أن استخبر من ورد إليه منها. وكان قد أجلي. فقال: «ولقد أخبرني بعض الوارد من قرطبة وقد استخبرته عنها أنه رأى دورنا ببلاط مغيث في الجانب الغربي منها وقد أمحت رسومها وطمست أعلامها وخفيت معاهدها، وغيرها البلى وصارت صحارى مجدبة بعد العمران وفيافي موحشة بعد الأنس، وخرائب منقطعة بعد الحسن، وشعاباً مفزعة بعد الأمن ومأوى للذئاب ومعازف للغيلان وملاعب للجان ومكامن للوحوش».[2]

في تلك الأيام المملوءة بالفتن والاضطرابات السياسية نهض خيران العامري حاكم المرية وكاتب الأدارسة وحرض على قتل المستعين حتى جاء علي بن حمود العلوي من الأدارسة وفتح قرطبة سنة ٤٠٧ هـ وقتل المستعين وتلقب بالناصر فبدأت دولة العلويين فأحس خيران خيفة من ابن حمود فسعى سراً ليعيد الأمر إلى الأمويين بعد أن سعى قبل ذلك بخروجه منهم، وظهر عبدالرحمن بن محمد بن عبدالملك بن الناصر ببلنسية فبايعه أكثر أهل الأندلس وتقلب بالمرتضي وذلك سنة ٤٠٨ هـ وقد قدم عليه ابن حزم فاتخذه وزيراً له وقد سار المرتضي ومعه ابن حزم بجيشه الذي يضم خيران العامري وصاحبه المنذر بن يحيى إلى قرطبة لحرب بني حمود ولكن وقفت أمامهم جيوش غرناطة وعليها في ذلك الوقت شيخ البربر زاوى بن زيرى الصنهاجى فنشبت الحرب بين الفريقين وانتهت بهزيمة المرتضي لخيانة وقعت من خيران وصاحبه ووقع أبومحمد في

---

(١) أنظر جذوة المقتبس للحميدى ص ١٨ ـ ٢٠.

(٢) طوق الحمامة لابن حزم ص ٢٢٠، ٢٢٢.

الأسر ثم أطلق سراحه ونجا المرتضي بنفسه وقت الهزيمة ولكن دس عليه خيران من قتله غيلة وكان ذلك سنة ٤٠٩ هـ تقريباً فاستمر الأمر في قرطبة بيد بني حمود؛تعاقبه علي بن حمود، القاسم بن حمود، يحيى بن علي.[١] وفي جمادى الثانية سنة ٤١٤ هـ ثار أهل قرطبة بالبربر وأعلنوا خلع القاسم وأرغموه على مغادرة القصر وأجمعوا على رد الأمر لبني أمية فبايعوا عبدالرحمن بن هشام المستظهر من بين ثلاثة اختاروهم في رمضان سنة ٤١٤ هـ وكان أبومحمد ابن حزم من المؤيدين له فأصبح من وزرائه مع غيره من وزراء بني أمية القدامى وكان المستظهر كما وصفه ابن حيان: «لبقاً ذكياً وأديباً لوذعياً لم يكن في بيته يومئذ أبرع منه منزلة وكان قد نقلته المخاوف وتقاذفت به الأسفار فتحنك وتخرج وتمرن فيها».[٢] ولكن خلافته لم تدم أكثر من شهرين إذ ثار عليه محمد بن عبدالرحمن الملقب بالمستكفي وقتله في سبع وعشرين ذي القعدة سنة ٤١٤ هـ، واستقل بأمر قرطبة ثم بعد ستة عشر شهراً من بيعته رجع الأمر إلى المعتلي يحيى بن علي بن حمود سنة ٤١٦ هـ. ثم بدا لأهل قرطبة فخلعوا المعتلي بن حمود سنة ٤١٧ هـ وبايعوا هشام بن محمد أخا المرتضي وذلك سنة ٤١٨ هـ وتلقب بالمعتد بالله وكان بالثغر ولم ينزل دار الخلافة إلا في آخر سنة ٤٢٠ هـ.[٣] وقد كان من وزرائه أبومحمدابن حزم ولكن لم تطل مدته اذ خلعه الجند سنة ٤٢٢ هـ ونودى في قرطبة بأن لا يبق فيها أحد من بني أمية وبانتهاء المعتد بالله انتهت حياة ابن حزم الوزارية.

---

(١) أنظر جذوة المقتبس للحميدى ص ٢٢ ـ ٢٥. والذخيرة لابن بسام جـ ١ القسم الأول ص ٤٥٣.

(٢) أنظر الذخيرة لابن بسام القسم الأول المجلد الأول ص ٤٨.

(٣) أنظر جذوة المقتبس للحميدى ص ٢٥، ٢٦.

يقول المقري في وصف تلك الأحوال وما جرى بعد ذلك:

«وانقطعت الدولة الأموية من الأرض وانتشر سلك الخلافة بالمغرب وقام الطوائف بعد انقراض الخلائف وانتزى الأمراء والرؤساء من البربر والعرب والموالي بالجهات واقتسموا خطتها وتغلب بعضهم على بعض واستقل أخيراً بأمرها منهم ملوك استفحل أمرهم وعظم شأنهم ولاذوا بالجزى للطاغية أن يظاهر عليهم أو يبتزهم ملكهم وأقاموا على ذلك برهة من الزمان حتى قطع عليهم البحر ملك العدوة وصاحب مراكش أمير المسلمين يوسف بن تاشفين اللمتوني فخلعهم وأخلى منهم الأرض». [1]

وفي هذا العصر المضطرب الزاخر بالأحداث السياسية عاش أبومحمد علي بن حزم فشاهد انحلال الخلافة الأموية واستقلال كل وال بولايته وشاهد الفترة الأولى من ملوك الطوائف. بنو عباد ملوك أشبيلية والذي أحرق ثانيهم المعتضد كتبه، وبنو جهور بقرطبة وغيرهم كثير، هذه هي حالة الأندلس في عصر ابن حزم. ملك قوي لم يذقه إلا في نعومة أظفاره ثم اضطراب وفتن عكرت صفو شبابه وغيرت مجرى حياته ثم خضوع وصغار لأعداء الإسلام حتى دفعت الأتاوات لطاغية النصارى واستمرت تلك الحال طوال حياته وقد شاهد سقوط الدولة العامرية وبه كان سقوط وزارة أبيه، واقتحام البربر قرطبة وتنازع الأمراء على كرسي الإمارة، وقد رأى أن أهل الأندلس لم يجتمعوا إلا على بني أمية وأن خراب البلاد واضطرابها كان من البربر. وحيث إنه من أسرة لها في السياسة شأن رأى أن عليه واجباً نحو دينه وقومه وهو أن يشارك بما يراه سبيلاً إلى رجوع الأحوال على ما كانت عليه فناصر ثلاثة من بني أمية ـ المرتضي، والمستظهر،

---

(١) أنظر نفح الطيب للمقري جـ ١ ص ٤١٣.

والمعتـد بالله ـ ولم تطل مدتهم لتغـير الأحـوال وتـدخـل النصارى والاستعانة بهم من قبل بعض الأمراء المسلمين حتى بلغت الأحوال بهم إلى دفـع الاتـاوات لهم. رأى كل هذا فأثـر في نفسه تأثيرات متشعبة، شعور بالألم والحزن على قرطبة التي كانت فردوس الأندلس ونور المعرفة فيها، واستفحال أمر النصارى وضعف أمر المسلمين. وهو المؤمن التقي، والعالم المحدث الذي يرى أن العزة لله ولرسوله وللمؤمنين. وقد رأى أن سبب ذلك هو اضطراب حبل الأمور وتفرق الكلمة وذهاب الوحدة وقد فشلت تلك المحاولات التي دخل فيها السياسـة فتركهـا يائسـاً من نجـاحها واجتماع الأمر لأحد، وليس بعجيب أن ينصرف عنها لما رأى من اضطراب الأمور فخلص للعلم وحـده حين رأى تلك الأحـوال وقد ذم ملوك الطوائف جميعهم في رسالته التلخيص لوجوه التخليص.[1]

وكـان من الطبعي أن لا ينظر ابن حزم نظرة إكبار إلى الامراء الـذين كانـوا يستعينون بالنصارى أو يمدون أيديهم إليهم بالولاء يستجـدونهم أو بالاتاوة يدفعونها، وكذلك كانت نظرته إلى العلماء الـذين يوالـون أولئك الأمراء لهذا كان بينهم وبينه عداوة كان من مظاهرها إحراق كتبه، ومضايقته بتنفير الطلاب عنه وتحذير العوام من فتنته، ومن مظاهرها أن جفته الديار حتى آوى إلى ضيعته التي ورثها من آبائه فأقام فيها يدرس ويصنف إلى أن انتقل إلى جوار ربه.[2]

---

(١) أنظر دراسات عن ابن حزم وكتاب الطوق للطاهر مكى الأنصارى ص ٩٥، وأنـظر الـرسـالة بتحقيق الدكتور إحسان عباس ص ١٣٧ ـ ١٨٥ ضمن مجموعة الرد على ابن النغريلة اليهودي ورسائل أخرى.

(٢) أنظر ابن حزم الأندلسى لأبي زهرة ص ١٠٠.

٢ ـ الأحوال الاجتماعية :

بعد أن عرضنا الحالة السياسية في عصر ابن حزم، لابد من أن نشير إلى المجتمع الأندلسي فيه فأثره لا يقل عن أثرها. ولاسيما أن هذا المجتمع أثار كوامن الفكر في ابن حزم، وكوامن الإحساس حتى جعل منه ذلك العالم الذي يكتب في الحب كما يكتب في الفقه والعقائد.

فكان هذا المجتمع يموج بعناصر مختلفة جمعها المكان. فكان فيهم العرب الخلص، وهم الذين كان لثقافتهم وللغتهم السلطان الكامل. لذا كان للأندلس مظهر أدبي وفكري واحد وحدته تلك اللغة السامية لغة القرآن الكريم.[١]

وكان فيهم البربر وكانوا غالبية الجيش حين الفتح الإسلامي للأندلس.[٢] وقد تزايدوا بعد الفتح لقرب الأندلس من بلادهم. وفيهم حدة طباع ونفرة شديدة أحياناً.[٣] ولذلك كانوا وقود الفتن وموقديها.[٤]

وكان في ذلك المجتمع الصقالبة ومن اعتنق الإسلام من سكان البلاد الأصليين ومن بقي على ديانته ذمياً له ما للمسلمين وعليه ما عليهم.

---

(١) أنظر ابن حزم لأبى زهرة ص ١٠٦.
(٢) أنظر نفح الطيب للمقري جـ ١ ص ٢١٥، ٢١٦.
(٣) أنظر ابن حزم لأبى زهرة ص ١٠٦.
(٤) أنظر طوق الحمامة لابن حزم ص ٢٦١. ونفح الطيب جـ ٢ ص ٢٧.

اجتمعت تلك العناصر بهذه البلاد التي خصها الله تعالى كما قال المقري: «من الريع وغدق السقيا، ولذاذة الأقوات، وفراهة الحيوان، ودرور الفواكه وكثرة المياه، وتبحر العمران، وجودة اللباس، وشرف الآنية، وكثرة السلاح، وصحة الهواء، وابيضاض ألوان الإنسان، ونبل الأذهان، وفنون الصنائع وشهامة الطباع ونفوذ الإدراك، وأحكام التمدن والاعتمار بما حرمه الكثير من الأقطار مما سواها».[1] ولكن لكل أرومته ولكل سلالة خصائصها. جاء في نفح الطيب وصف أهل الأندلس «أنهم عرب في الأنساب والعز والأنفة وعلو الهمم وفصاحة الألسن وطيب النفوس وإباء الضيم، وقلة احتمال الذل والسماحة بما في أيديهم والنزاهة عن الخضوع واتيان الدنية، هنديون في فرط عنايتهم بالعلوم وحبهم فيها وضبطهم لها ورواياتهم، بغداديون في نظافتهم وظرفهم ورقة أخلاقهم ونباهتهم وذكائهم وحسن نظرهم وجودة قرائحهم ولطافة أذهانهم وحدة افكارهم ونفوذ خواطرهم، يونانيون في استنباطهم للماء ومعاناتهم لضروب الغراسات واختيارهم لأجناس الفواكه وتدبيرهم لتركيب الشجر وتحسينهم للبساتين بأنواع الخضر وصنوف الزهر فهم أحكم الناس لأسباب الفلاحة.. وهم أصبر الناس على مطاولة التعب في تجويد الأعمال ومقاسات النصب في تحسين الصنائع أحذق الناس بالفروسية وأبصرهم بالطعن والضرب».[2]

هذه صفات وخواص تلك العناصر المختلفة التي تجمعت داخل بلاد الأندلس وبمجموعها حصلت تلك الصفات المتباينة التي لا

---

(١) أنظر نفح الطيب للمقري جـ ١ ص ١٢٤، ١٢٥.

(٢) المرجع السابق جـ ٤ ص ١٤٦، ١٤٧.

توجد في عنصر منها بمفرده إذ ليس كل أندلسي فيه تلك الصفات إلا فصاحة الألسن فكانت هي القاسم المشترك التقريبي بينهم، قال أبو علي القالي الذي وفد على الأندلس في عهد عبدالرحمن الناصر في وصف اللغة العربية في الأندلس: «لما وصلت القيروان وأنا أعتبر من أمر به من أهل الأمصار فأجدهم درجات في العبارات وقلة الفهم بحسب تفاوتهم في مواضعهم منها بالقرب والبعد كأن منازلهم من الطريق هي منازلهم من العلم محاصة ومقايسه. قال أبو علي: «فقلت إن نقص أهل الأندلس عن مقادير من رأيت في أفهامهم بقدر نقصان هؤلاء عمن قبلهم فسأحتاج إلى ترجمان في هذه الأوطان. قال ابن بسام: فبلغني أنه كان يصل كلامه هذا بالتعجب من أهل هذا الأفق الأندلسي في ذكائهم ويتغطى عنهم عند المباحثة والمناقشة ويقول لهم: إن علمي علم رواية وليس علم دراية فخذوا عني ما نقلت فلم آل لكم أن صححت هذا. مع إقرار الجميع له يومئذ بسعة العلم وكثرة الروايات والأخذ عن الثقات».[1]

وهكذا كان أهل الأندلس ذلك المزيج الذي ازدهرت به الحضارة فأحيا الآداب والفنون العلوم، وكانت اللغة العربية وعاء ذلك ولم تكن كتاباتهم بلغة العلم الجافة بل كانت تمتاز بسلامة التعبير وجودة التصوير وقد ظهر في الأندلس على خلاف البلاد الإسلامية كثرة الأديبات والشاعرات من النساء من الحرائر والجواري وقد وجد من الجواري الشاعرات عدد كثير كان من بينهن من يجدن العلوم.[2]

---

(١) نفح الطيب للمقري جـ ٤ ص ١٥٠. وأنظر الذخيرة لابن بسام القسم الأول المجلد الأول ص ١٤، ١٥.

(٢) أنظر ابن حزم لأبى زهرة ص ١١٠.

وكـان لكثـرة الغـزوات التي غزاها المسلمون إلى جنوب فرنسا وغـيرهـا من جزر البحـر الأبيض وعودتهم بالسبايا وفيها الجواري الحسان التي ثقفت ثقافة أدبية عالية أثر على النفس العربية المرهفة الحس نحو الجمال فانطلقت خواطر الشعراء وجادت قرائح الأدباء وانبثقت العواطف الإنسانية، بعض التزم الجادة، وآخر لم يحكمه زمام العقل وقيود الفكر وجلال الشرع. وقد جمع أبومحمدابن حزم مادة كتابه «طوق الحمامة» من هذا المجتمع الملىء بالعناصر المختلفة فكل ما يقرره فيه مستمد منه، وقد صور هذا أتم تصوير وأحكمه وذكـر الوقائع المؤيدة والشاهدة لذلك. ثم إنه ـ رحمه الله ـ صورة صادقة للفضيلة الإنسانية في مجتمعه، وكان قلبه يفيض بالأحاسيس نحو الجمال، ولكن في دائرة الحلال لا يعدوها فهو لم يرتكب حراماً ولم يرتع في مراتع الحرام، وقد أقسم بالأيمان المغلظة أنه لم يحل إزاره على حرام.[1]

وقـد عاش المجتمـع الأندلسي القرن الرابع الهجري كاملاً في هدوء واستقرار وأمن وازدهار. وكان قمة عهد المسلمين في الأندلس ما قبله صعـود انتهى إليه ومـا بعـده انحـدار ابتدأ منه وقد عاش المسلمون في هذا القرن حياة عز ورفعة وجاه. وقد رتعوا في بحبوحة من العيش. رغد ورخاء دائم ونعيم مقيم. وقد طغت على المجتمع مظاهـر البـذخ والـترف وتشييد القصور وتحسين الطرقات وتجميل المنتزهات، حيث اتسعت أبواب العيش وكثرة الموارد عندهم حتى إنهم أصبحوا، يستقبحون التسول، وإذا رأوا شخصاً صحيحاً قادراً

---

(١) أنظر طوق الحمامة لابن حزم ص ٢٧٤، ٢٧٥.

على الخدمة يمارس هذه العادة سبوه وأهانوه فضلاً عن أن يتصدقوا عليه.[1]

وقد استمر هذا الرخاء في العيش بعد ذلك رغم ما حدث من الاضطرابات والزعازع السياسية في الأندلس. وقد بقيت قرطبة تقريباً هي أشد المجتمعات تحفظاً وتظاهراً بالدين والتمسك بالأخلاق، يقول المقري عن قرطبة: «ومن محاسنها.. ظرف اللباس، وتظاهر بالدين والمواظبة على الصلاة وتعظيم أهلها لجامعها الأعظم وكسر أواني الخمر حينما تقع عين أحد من أهلها عليها والتستر بأنواع المنكرات والتفاخر بأصالة البيت وبالجندية وبالعلم وهي أكثر بلاد الأندلس كتباً وأهلها أشد الناس اعتناء بخزائن الكتب».[2] حتى ممن لا يقرأ حيث أصبح وضع المكتبة في البيت مما يتباها فيه أهل تلك البلاد حتى إن بعضهم يشترى الكتاب بأضعاف ما يستحق ليملأ به فراغاً في خزانته.

وبجوار هذا كان اللهو الماجن أحياناً في متنزهات قرطبة وغيرها من مدن الأندلس وكان القول العابث فيها مستراد ومذهب.[3] وهذا بلاشك نتيجة لكون السكان من عناصر كثيرة، وقد قضى أبومحمد قرابة عشرين عاماً من حياته الأولى في قرطبة. ويطول بنا المقام لو تتبعنا الوسط الاجتماعي الذي عاش في كنفه ابن حزم بعد ذلك في الحديث، ولكن بحسبنا أن نقول إن هذا الوسط كان حافلاً بشتى مظاهر الاختلاط فمن اختلاط بين الجنسين إلى اختلاف بين

---

(١) أنظر نفح الطيب للمقري جـ ١ ص ٢٠٥.

(٢) المرجع السابق ص ١٠، ١١.

(٣) المرجع السابق ص ١٥٤.

العناصر والسلالات ومن احتكاك بين المسلمين والنصارى إلى صراع بين أصحـاب الفـرق والمذاهب. ولاشك في أن كل هذه المظاهر المختلفـة من الاختـلاط قد عملت على تنشيط الحركة الفكرية في أرجـاء بلاد الأندلس على الرغم مما صحبها من مظاهر الانحلال الخلقي والتفكـك الاجتماعي، وقد قوى واشتد اختلاط المسلمين بالنصـارى. لما ضعف شأن الأمـراء المسلمـين وصاروا يستعينون ببعض النصارى ويدفعون لهم الاتاوات أحياناً. وكان اختلاط ابن حزم بتلك الجماعات عاملاً قوياً في تحديد نوع اتجاهه الفكري وصبغ تفكيره بطابع جدلي. وفي الحق أن كل شيء في الأندلس كان يتجه إلى تكوين عالم جليل كابن حزم، إن توافرت المواهب التي تكون كمـواهبـه والمنـزع القوي الذي يكون كمنزعه، وقد توافرت تلك العناصر فكان إمام الأندلس وفقيهها.[1]

ولكن ظاهرة اجتماعية سيطرت على الأندلس كغيرها. وهي اتخاذ الـدين وسيلة إلى الـدنيا وذريعـة إلى الغض من الخصـوم، وكان السلاطين لا يعفون عن إثارة الناس على من يحقدون عليه كما كان بعض العلماء أسرع استجابة إلى تهييج الجماهير على من يخالف لهم مذهباً أو ينافسهم في جاه أو ينتزع منهم سلطة. أو من يخشى إقبال الناس عليه لمواهبه وفضله وكفايته. وقد حصل لأبي محمد بن حزم التشريد من الأوطان من الأمراء والولاة والتخطئة والتجهيل وتحذير النـاس منه وتزهيد الطلاب فيه من العلماء فجفته الديار ونفر منه الأصحاب وإن خفت صوته في حياته وبعد وفاته بزمن قليل فقد ظهر واشتد بعد ذلك.

---

(١) أنظر ابن حزم لأبى زهرة ص ١١٥.

٣ ـ الأحوال العلمية :

كان الكثير من خلفاء بني أمية في الأندلس من أهل العلم والأدب. . فعبدالرحمن الداخل كان عالماً وأديباً شاعراً .[١] ومحمد بن عبدالرحمن[٢] كان محباً للعلوم ومؤثراً لأهل الحديث وقد ناصر بقي بن مخلد[٣] لما دخل الأندلس بكتاب «مصنف» أبي بكرابن أبي شيبة وأنكر جماعة من أهل الرأي على بقى ما فيه من الخلاف واستشنعوه ومنعوا من قراءته فاتصل بقى بالأمير محمد فاستحضره واياهم واستحضر الكتاب كله وجعل يتصفحه جزءاً جزءاً إلى أن أتى على آخره وقد ظنوا أنه يوافقهم في الانكار عليه ثم قال لخازن الكتب هذا كتاب لا تستغنى خزانتنا عنه فانظر في نسخة لنا. ثم قال لبقى أنشر علمك وارو ما عندك من الحديث وإجلس للناس حتى ينتفعوا بك، ونهاهم أن يتعرضوا له .[٤]

فهذا دليل علم واهتمام، وعناية من الخلفاء بالعلم وأهله وحث على طلبه ولم يكن لأهل الأندلس مدارس تعينهم على طلب العلم بل يقرأون جميع العلوم في المساجد بأجرة، فهم يقرأون لأن يعلموا لا لأن يأخذوا جارياً .

---

(١) أنظر جذوة المقتبس للحميدى ص ٩ .

(٢) هو محمد بن عبدالرحمن بن الحكم بن هشام بن عبدالرحمن الداخل توفى سنة ٢٧٣هـ. أنظر جذوة المقتبس ص ٩ ـ ١١ .

(٣) هو أبو عبدالرحمن بقى بن مخلد الأندلسى الحافظ أحد الأئمة الأعلام سمع أحمد بن حنبل وكثير من طبقته صنف التفسير الكبير والمسند الكبير يقول ابن حزم أقطع أنه لم يؤلف في الإسلام مثل تفسير بقى . توفى سنة ٢٧٦هـ أنظر: شذرات الذهب جـ ٢ ص ١٦٩ .

(٤) أنظر: جذوة المقتبس للحميدى ص ١١ .

وكـــان حالهم في فنــون العلوم هو التحقيق والانصــاف، وهم أحرص الناس على التميز، فالجاهل الذي لم يوفقه الله للعلم يجهد أن يتميز بصنعة، ويربأ بنفسه أن يرى فارغاً عالة على الناس لأن هذا في نهاية القبح.

والعالم عندهم معظم من الخاصة والعامة يشار إليه، ويحال عليه وينبه قدره، وذكره عند الناس، ويكرم في جوار وابتياع حاجة وما أشبه ذلك.

وللفقـه عنـدهم رونق وجاهة، والمنتشر عندهم مذهب الإمام مالـك ويقـرأون القـرآن بالسبـع. وكـانوا يعنون برواية الحديث، ويتحرون فيها الدقة، وعلم الأصوال عندهم متوسط الحال. والنحو عنـدهم في نهاية من علو الـطبقـة. وللشعر عندهم حظ عظيم، وللشعراء من ملوكهم وجاهة.[1] وقد عرفنا حالة الأندلس السياسية من أول القرن الرابع إلى ما بعد النصف من القرن الخامس ورأينا أنها في القرن الرابع في غاية من الازدهار والاستقرار السياسي. وقد اقترن هذا بضروب من الازدهار الفكري وذلك في عهد عبدالرحمن الناصر فهو الذي رفع للعلم صرحاً باذخاً فأغدق العطايا على العلماء وأوسع لهم مجالسه وشجعهم على دراسة سائر العلوم الدينية وغيرها كالرياضيات والفلك، كما أشرك بعضاً من علماء اليهود في الثقافة الأنـدلسية فبـدأت في عهـده دراسـة التوراة والتلمود في أسبانيا، وتكونت في قصر الخليفة الأندلسي العظيم مكتبة كبرى كانت هي الدليل الواضح على الدرجة العليا التي بلغتها الثقافة الأندلسية في



---

(١) أنظر نفح الطيب جـ ١ ص ٢٠٥ ـ ٢٠٧.

عهده وكان من حظ الأندلس أن دامت خلافته خمسين سنة.[1]

ثم جاء بعده ابنه الحكم وهو أعلم الأمويين وأحكمهم على الاطلاق وقد سار على نهج أبيه وأخاف خصومه فعقدوا معه المعاهدات فتفرغ لتنشيط الحركة العلمية ـ وكان قد بدأ ازدهارها في عهد أبيه ـ فكان يكلف بعض أتباعه استنساخ كل الكتب القيمة ـ قديمة كانت أو حديثة ـ في سائر مدن الشرق يقول عنه ابن حزم: «كان رفيقاً بالرعية محباً في العلم. ملأ الأندلس بجميع كتب العلم وأخبرني تليد الفتى وكان على خزانة العلوم بقصر بني مروان بالأندلس أن عدد الفهارس التي كانت فيها تسمية الكتب أربعة وأربعون فهرسة في كل فهرسة خمسون[2] ورقة ليس فيها إلا ذكر أسماء الدواوين فقط».[3]

ويقول ابن خلدون: «وكان يبعث في شراء الكتب إلى الأقطار رجالاً من التجار ويرسل إليهم الأموال لشرائها حتى جلب منها إلى الأندلس ما لم يعهدوه وبعث في كتاب «الأغاني» إلى مصنفه أبي الفرج الأصفهاني وكان نسبه في بني أمية وأرسل إليه فيه بألف دينار من الذهب العين فبعث إليه بنسخة منه قبل أن يخرج إلى العراق وكذلك

---

(١) أنظر ابن حزم الأندلسى للدكتور زكريا إبراهيم ص ١٤. وابن حزم الأندلسى ورسالة المفاضلة بين الصحابة لسعيد الأفغاني ص ١٠.

(٢) روى ابن خلدون عن ابن حزم أن في كل فهرسة «عشرون ورقة» وكذلك المقرى. وأرى أن ما ورد في جمهرة أنساب العرب وهو «خمسون» أصح لكونها نص كلام ابن حزم في كتابه.
أنظر: العبر لابن خلدون جـ ٤ ص ١٤٦ ونفح الطيب جـ ١ ص ٣٧١.

(٣) جمهرة أنساب العرب لابن حزم ص ١٠٠.

فعل مع القاضي أبي بكر الأبهري.[1] المالكي في شرحه لمختصر بن عبدالحكم[2] وأمثال ذلك وجمع في داره الحذاق في صناعة النسخ والمهرة في الضبط والاجادة في التجليد فأوعى[3] من ذلك كله واجتمعت بالأندلس خزائن من الكتب لم تكن لأحد من قبله ولا من بعده».[4]

ويذكر بعض المؤرخين مبلغ اهتمامه بجمع الكتب الكثيرة والنفيسة حتى قيل إنها تبلغ أربعمائة ألف مجلد وأنهم لما نقلوها أقاموا ستة أشهر في نقلها. فبالطبع لايأتي هذا الحرص إلا من عالم ذي غرام بالعلم فهو بحق كان في المعرفة بالرجال والأخبار والأنساب أحوذياً نسيج وحده يؤكد هذا أنه قلما يوجد كتاب من خزائنه الكثيرة إلا وله فيه قراءة أو نظر في أي فن كان ويكتب فيه نسب المؤلف ومولده ووفاته ويأتي من بعد ذلك بغرائب لاتكاد توجد إلا عنده لعنايته بهذا الشأن.[5]

---

(١) هو محمد بن عبدالله بن محمد بن صالح أبو بكر التميمى الأبهرى شيخ المالكية في العراق له تصانيف في شرح مذهب الإمام مالك والرد على مخالفيه منها الأصول، وإجماع أهل المدينة وشرح المختصر الكبير والصغير لابن الحكم. أنظر ترتيب المدارك جـ ٣ ص ٣٦٦. وشذرات الذهب جـ ٣ ص ٨٥، ٨٦ والأعلام جـ ٦ ص ٢٢٥.

(٢) هو عبدالله بن عبدالحكم. وبلغ بنوا الحكم بمصر من الجاه والتقدم ما لم يبلغه أحد. وكان لعبدالله مؤلفات منها المختصر الكبير والأوسط والصغير أنظر ترتيب المدارك جـ ٣ ص ٣٦٤ - ٣٦٦.

(٣) يقال وعاه يعيه أي حفظه وجمعه. أنظر القاموس جـ ٤ ص ٤٠٠.

(٤) العبر لابن خلدون جـ ٤ ص ١٤٦. وأنظر نفح الطيب جـ ١ ص ٣٦٢.

(٥) أنظر نفح الطيب للمقرى جـ ١ ص ٣٧١، ٣٧٢.

وقد تسابق الناس على جمع الكتب، والاعتناء بالمكتبات لما رأوا تلك العناية من أمرائهم. حتى ممن ليس عنده معرفة فيشتري الكتاب الحسن الخط والجيد التجليد بأضعاف ما يستحق اذا اضطره إلى ذلك فراغ في خزانته بمقدار ذلك الكتاب.[1]

ولكن ما بعد ارتفاع الشمس في كبد السماء إلا زوالها كما يقال فقد توفي الحكم المستنصر سنة ٣٦٦ هـ وبوفاته انتهى العصر الذهبي للأندلس. فأتى بعده المنصور بن أبي عامر حاجباً للخليفة الصغير المؤيد ابن الحكم. واستبد بالحكم وكان من نتائج هذا الاستبداد أن تعثرت الحضارة الأندلسية في سيرها على أيامه فأحرقت كتب الفلسفة والفلك وغيرها من العلوم التي كانت موجودة في مكتبة القصر بأمره هو نفسه استرضاء منه لجمهور الفقهاء الذين كانوا قد بدأوا يؤلبون عليه العامة.[2] ولم تستمر الأحوال بعد ابن أبي عامر فجاء عصر الاضطراب والدمار على قرطبة وغيرها ولاشك في أن لهذا الدمار والتخريب أثراً قوياً في اتلاف التراث العلمي الموجود. يقول ابن خلدون في الكلام عن مكتبة المستنصر: «ولم تزل هذه الكتب بقصر قرطبة إلى أن بيع أكثرها في حصار البربر، وأمر باخراجها وبيعها الحاجب واضح من موالي المنصور بن أبي عامر، ونهب ما بقى منها عند دخول البربر قرطبة واقتحامهم إياها عنوة».[3]

ولكن ليس في نهب هذه الكتب وبيعها ذهابها وليس في تخريب قرطبة قضاء على العلم بل توزعت تلك الكتب التي كانت محصورة في مكتبة القصر، وتفرق العلماء في سائر مدن الأندلس وقراها وكان

---

(١) أنظر نفح الطيب للمقرى جـ ٢ ص ١١.

(٢) المرجع السابق جـ ١ ص ٢٠٥.

(٣) المرجع السابق جـ ١ ص ٣٦٢ - ٣٦٣.

في ذلك نشر للعلم والمعرفة في الأندلس ـ وإن لم يكن كل ذلك إيجابياً ـ وقد كان أبومحمد ابن حزم ممن خرج من قرطبة وتجول في مدن الأندلس وقراها ـ فلم تقترن تلك الاضطرابات بانحلال فكري بل لقد شهدت بلاد الأندلس حتى في عهد الطوائف نهضة علمية كبرى نتيجة للتنافس الشديد بين الدويلات الصغيرة في مضمار العلوم والآداب فما كان أعظم مباهاتهم إلا قول العالم الفلاني عند الملك الفلاني والشاعر الفلاني مختص بالملك الفلاني وليس منهم إلا من بذل وسعه في المكارم.[1] وأقبل المفكرون في هذا الأثناء على وضع المؤلفات القيمة في كل فن وكان من ذلك أن كتب ابن حزم في تاريخ الأديان وعلم النفس متقدماً في ذلك على مفكري أوروبا وغيرهم بقرون كثيرة.[2] وكتب أبومروان ابن حيان والحميدي في تاريخ الأندلس وغيرهم كثير كتبوا في كل فن وإن رسالة ابن حزم في علماء الأندلس تعطي صورة وافية عن العلماء الذين كانوا في بلاد الأندلس وأنهم ليسوا بأقل من العلماء الموجودين في المشرق مرتبة وقد وازن بين بعض المشهورين من العلماء في المشرق والمغرب ويقرر أنه لا يوجد رجل يعد من مفاخر الشرق إلا كان له نظير من مفاخر الأندلس.[3]

فالحاصل أن العلم لم يضعف بضعف السياسة، ولم يأفل نجم العلماء كما أفل نجم السياسيين، ولاشك أن لاحتكاك المسلمين بالنصارى في الأندلس والاحتكاك بين العناصر والسلالات الأخرى والصراع بين أصحاب الفرق والمذاهب المختلفة أثراً في تنشيط

---

(١) أنظر نفح الطيب جـ ٤ ص ١٧٩، ١٨٠.

(٢) أنظر ابن حزم الأندلسى للدكتور عبدالكريم خليفة ص ١٣٥.

(٣) أنظر نفح الطيب جـ ٤ ص ١٥٤ ـ ١٧١. وأنظر ابن حزم الأندلسى للدكتور زكريا إبراهيم ص ٢٦.

الحركة الفكرية في أرجاء بلاد الأندلس على الرغم مما صحبها من مظاهر الصراع والذي نجم عنه ترق في العلوم والآداب، والفنون والصناعات، وقد كانت مدينة قرطبة في أول الأمر مركز ذلك التقدم العلمي وكانت مركز المحدثين والفقهاء والمتكلمين وملتقى الشعراء والأدباء كما كانت في ذلك الوقت أكثر بلاد الأندلس كتباً وأحفلها بالخزائن والمكتبات ثم انتشر كل ذلك في سائر أرجاء الأندلس.
وأبومحمدابن حزم ممن عاش الحالتين، فالفترة التي عاش فيها كانت بمثابة فترة انتقال من عهد الخلافة الأموية إلى عهد حكم الطوائف فلم يكن من الغريب على ابن حزم أن يتأثر في تفكيره وأسلوب حياته بما اعتور بلاده من تقلبات وما اختلف عليها من أحداث جعلته لا يستقر بمكان وقد انعكس ذلك على حياته الفكرية فاتسعت آفاقه فألم بالكثير من العلوم والمعارف فهو الإمام المحدث والفقيه المجتهد وهو الأديب الشاعر والفلسفي المنطقي والمؤرخ العالم بالأنساب فكان دوحة وارفة الظلال قد بسقت في مهد العلم ونمت في معدنه وتغذت من نبوعه وبذلك نستطيع أن نقول إنه قد توافرت له أسباب المعرفة كاملة. وكان لما عانى من التشريد والنفي والاشتراك في المؤامرات والتدبيرات التي لم تنجح من جراء الخيانات من ذلك المجتمع عضب اللسان ينازل العلماء والفقهاء ويتحدى بجدله العنيف آراء وعقائد في الفقه والفلسفة والدين فقوبل ذلك من خصومه بالاضطهاد ورموه بالضلال فلم يثن ذلك عزمه ولم يحد من اقدامه فهو المفكر الذي يتحمس لدينه لا تأخذه في الله لومة لائم إلى أن مضى لسبيله. [1]

---

(١) أنظر ابن حزم الأندلسى للدكتور زكريا إبراهيم ص ٢٥، ٢٨.

الباب الثاني

الإلهيات

■ **يشتمل هذا الباب بعد تعريف الإلهيات على خمسة فصول :**

الفصل الأول : وجود الله تعالى

الفصل الثاني : وحدانية الله تعالى .

الفصل الثالث : التنزيهات .

الفصل الرابع : الصفات .

الفصل الخامس : أفعال الله تعالى .





الإلهيات

الإلهيات جمع إلهية، وهي نسبة للصفة إذ يقال هذا علم إلهى، وصفة إلهية، وإله بيِّن الإلهية.[1] وإله من أله بمعنى عبد فعال بمعنى مفعول، لأنه مألوه أي معبود، ويجمع إله على آلهة.[2]

واذا أطلق لفظ الإله فالمقصود الله سبحانه وتعالى مع أن إله وضع في الأصل لكل معبود، لكن غلب بأل على المعبود الحق.[3]

والإلهيات اصطلاح يطلق على كل ما يتعلق بذات الإله وصفاته وأفعاله.[4]

---

(١) انظر اللسان جـ١٧ ص٣٥٩، والمعجم الكبير لمجمع اللغة العربية جـ١ ص٤٤٢ وتأتى هذه النسبة عن العلماء كثيرا. أنظر المقصد الأسنى للغزالى ص٤٨. وبيان تلبيس الجهمية لابن تيمية جـ١ ص١٣٧، ٣٧٢، ٣٧٣ وجـ٢ ص٧٥.

(٢) أنظر تفسير أسماء الله الحسنى للزجاج ص ٢٥، ٢٦ ومختار الصحاح ص٢٢ واللسان جـ١٧ ص٣٦١. واقتضاء الصراط المستقيم ص٤٦١ والقاموس جـ٤ ص٢٨٠.

(٣) أنظر اللسان جـ١٧ ص٣٦١. والمعجم الكبير جـ١ ص٤٤٠. ودائرة المعارف الإسلامية جـ٤ ص٢٨٦.

(٤) أنظر الموقف الخامس فى الإلهيات للأيجي. طبع بشرح الجرجانى، بتحقيق الدكتور أحمد المهدى، والمعجم الكبير لمجمع اللغة العربية جـ١ ص٤٤٣ والمعجم الوسيط جـ١ ص٢٥. ومحيط المحيط لبطرس البستانى ص١٥.

فصاحب المواقف، [1] في علم الكلام جعل كتابه في ستة مواقف، الموقف الخامس منها في الإلهيات، وتناول في البحث تحت هذا العنوان:

الذات الإلهية، وتنزيهها، والتوحيد، والصفات، وما يجوز عليه سبحانه، وأفعاله، وأسماءه تعالى، وتقدس.



(١) هو عبدالرحمن بن أحمد بن عبدالغفار البكرى الأيجي الشيرازي. عضد الدين كان إماما في المعقولات والمعانى والبيان والنحو. له مؤلفات منها المواقف، والعقائد العضدية، وجواهر الكلام، وأشرف التواريخ، توفى سنة ٧٥٦، وكان مولده سنة ٧٠٨ من الهجرة. أنظر طبقات الشافعية للسبكى جـ١٠ ص٤٦، ٤٧. وشذرات الذهب جـ٦ ص١٧٤ وذكره فى وفيات سنة ٧٥٣هـ

الفصل الأول

وجود الله تعالى

سلك أبومحمد بن حزم رحمه الله في الاستدلال على وجود الله تعالى:

أولاً: طريق حدوث العالم.

ثانياً: الاستدلال بما في الفلك من الآثار المحمولة فيه من نقلة زمانية وحركة دورية إلى غير ذلك مما في المخلوقات من التوافق والاختلاف والاتقان، فقال تحت عنوان: «من قال بأن العالم لم يزل وأنه لا مدبر له»، «لا يخلو العالم من أحد وجهين إما أن يكون لم يزل أو أن يكون محدثاً لم يكن ثم كان فذهبت طائفة إلى أنه لم يزل وهم الدهرية،[1] وذهب سائر الناس إلى أنه محدث».[2]

وقد ناقش هذه الفرقة «الدهرية» القائلة بقدم العالم فأورد اعتراضاتهم ونقضها واحداً واحداً ولم يكتف بابطال حججهم بل أتى بالبراهين الظاهرة والنتائج الموجبة والقضايا الضرورية على إثبات حدوث العالم.

---

(١) طائفة قديمة جحدوا الصانع المدبر العالم القادر. وزعموا أن العالم قديم ولم يزل الحيوان من النطفة والنطفة من الحيوان كذلك كان وكذلك يكون فالجامع هو الطبع والمهلك هو الدهر. أنظر الأصفهانية ص١٠٩، ١١٠. والملل والنحل جـ٣ ص٧٩ المنقذ من الضلال للغزالى ص٤٠، وتلبيس إبليس ص٤١.

(٢) الفصل فى الملل لابن حزم جـ ١ ص ٩.

وسنكتفي بإيراد طريقه الإثباتي، دون إيراده اعتراضات الدهرية وردوده عليهم حيث لم يكتف بتلك الردود طريقاً للإثبات بل أورد الحجج والبراهين التي رأى أنها ضرورية لإثبات حدوث العالم بعد أن لم يكن وتحقيق أن له محدثاً لم يزل لا إله إلا هو.

الطريق الأول:

طريق حدوث العالم

في هذا الطريق ـ قال:

ـ **البرهان الأول**: العالم عبارة عن أشخاص بأعراضها وأزمانها والمشاهد بالحس والعيان تناهي كل ما في العالم من الأشخاص بأعراضها وأزمانها.

أما تناهي الشخص فظاهر بمساحته ـ أول جرمه وآخره ـ وبزمان وجوده. وتناهى العرض المحمول فيه بين بتناهي الحامل له.

وتناهى الزمان موجود باستئناف ما يأتي منه بعد الماضى وفناء كل وقت بعد وجوده، واستئناف آخر يأتي بعده إذ كل زمان فنهايته الآن وهو حد الزمانين فهو نهاية الماضى، وما بعده ابتداء للمستقبل وهكذا أبداً يفنى زمان ويبتدىء آخر وإذا ثبت تناهي الأجزاء التي تركب منها العالم فهو متناهي إذ الكل ليس هو شيئاً غير الأجزاء التي ينحل إليها ويستحيل كون أجزاء الزمان متناهية وذات أول ويكون هو غير ذي أول وبالله التوفيق.[1]

---

(١) أنظر الفصل فى الملل والأهواء والنحل جـ١ ص١٤، ١٥. والمحلى له جـ١ ص٤.

ـ **البرهان الثاني**: العالم موجود بالفعل وكل موجود بالفعل فقد حصره العـدد وأحصتـه طبيعتـه، [1] وحصر العدد وإحصاء الطبيعة نهاية صحيحة إذ مالا نهاية له فلا إحصاء له ولا حصر له فان العالم كله ذو نهاية وسواء في ذلك ما وجد في مدة واحدة أو مدد كثيرة إذ ليست تلك المدد إلا مدة محصاة إلى جنب مدة محصاة فهي مركبة من مدد محصاة، وكل مركب من أشياء فهو تلك الأشياء التي ركب منها فهي كلها مدد محصاة فصح أن مالا نهاية له فلا سبيل إلى وجوده بالفعل وما لم يوجد إلا بعد مالا نهاية له فلا سبيل إلى وجوده بالفعل وما لم يوجد إلا بعد مالا نهاية له فلا سبيل إلى وجوده أبداً إذ أن مالا نهاية له فلا بعد له والأشياء كلها موجودة بعضها بعد بعض فهي ذات نهاية وقد نبه الله على هذا الدليل وسابقه بقوله: «وكل شيء عنده بمقدار» . [2][3]

ـ **البرهان الثالث**: ثبوت أن للزمان أولاً وأجزاء فنهاية، لأن الزمان هو مدة بقاء الجرم ساكناً أو متحركاً. ولو فارقه لم يكن الجرم موجوداً، ولا كان الزمان أيضاً موجوداً. وكلاهما موجود ذو أول اذ لو لم يكن له أول يكون به متناهياً في عدده الآن لكان كل ما زاد فيه ويزيد مما يأتي من الأزمنة فانه لا يزيد ذلك في عدد الزمان شيئاً وبشهادة الحس أن كل ما وجد من الأعوام على الأبد إلى زماننا هذا هو أكثر من كل ما

---

(١) الطبيعة هى القوة التى تكون فى الشىء فتحرك بها كيفيات ذلك الشىء على ماهى عليه. أنظر الفصل جـ١ ص١٥. والملل جـ٢ ص١٧٠. والفلسفة اليونانية لمحمد بيصار. ص ٦٢.

(٢) سورة الرعد آية (٨).

(٣) أنظر الفصل في الملل والأهواء والنحل جـ ١ ص ١٥، ١٦. والمحلى جـ ١ ص ٤، ٥.

وجد من الأعوام على الأبد إلى وقت هجرة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولاشك في أن الزمان مذ كان إلى وقت الهجرة جزء للزمان مذ كان إلى وقتنـا هذا، وهو كل له ولما بعده إلى وقتنا هذا. ولا يخلو الحكم في هذه القضية من أحد ثلاثة أوجه إما أن يكون الزمان مذ كان موجوداً إلى وقتنا هذا أكثر من الزمان مذ كان إلى عصر الهجرة. وإما أن يكون أقل منه أو مساوياً له، وعلى الأخيرين يكون الكل أقل من الجزء ومساوياً له وهذا محال. وعلى الأول وهو الذي لا شك فيه فالزمان مذ كان إلى وقت الهجرة ذو نهاية لأنه جزء الزمان إلى وقتنا الحاضر والكل والجزء واقعان في كل ذي أبعاض والعالم ذو أبعاض هكذا توجد حاملاته ومحمولاته وازمانها فالعالم كل لأبعاضه وأبعاضه أجزاء له، والنهاية كما تقدم لازمة لكل ذي كل وذي أجزاء، ومالا نهاية له فلا سبيل إلى الزيادة فيه، وقد نبه الله تعالى على هذا الدليل وحصره في قوله تعالى: «يزيد في الخلق ما يشاء».[1][2]

ـ **البرهان الرابع**: أن ما لا أول له ولا نهاية لا يقع عليه العد والإحصاء وقد أحصى العدد والطبيعة كل ما خلا من العالم حتى بلغ إلينا وحيث ثبت هذا، فالإحصاء منا إلى أولية العالم صحيح موجود بلاشك وإذ ذلك كذلك فللعالم أول ضرورة وبالله التوفيق.[3]

ـ **البرهان الخامس**: أن ما يقع عليه العدد لا سبيل إلى وجود ثان منه إلا بعد أول، ولا ثالث إلا بعد ثان وهكذا أبداً.

---

(١) سورة فاطر آية (١).

(٢) أنظر الفصل فى الملل والأهواء والنحل لابن حزم جـ١ ص١٦ ـ ١٨، والمحلى جـ ١ ص ٤، ٥.

(٣) أنظر الفصل جـ ١ ص ١٨.

وفي وجودنا جميع الأشياء التي في العالم معدودة ايجاب أنها ثالث بعد ثان، وثان بعد أول وفي صحة هذا وجوب أول ضرورة، وقد نبه الله تعالى على هذا الدليل وعلى الذي قبله وحصرهما في قوله تعالى: «وأحصى كل شيء عدداً». [1] والآخر والأول من باب المضاف فالآخر آخر للأول والأول أول للآخر. ولو لم يكن أول لم يكن آخر. [2]

فثبت بكل ما سبق من البراهين أن العالم ذو أول. واذا كان ذا أول فلابد ضرورة من أحد ثلاثة أوجه لا رابع لها وهي: إما أن يكون أحدث ذاته وإما أن يكون حدث بغير أن يحدثه غيره، وبغير أن يحدث هو نفسه. وإما أن يكون أحدثه غيره. فإن كان هو أحدث ذاته فلا يخلو من أحد أربعة أوجه لا خامس لها وهي إما أن يكون أحدث ذاته وهو معدوم وهي موجودة. أو أحدث ذاته وهو موجود وهي معدومة أو أحدثها وكلاهما موجود أو أحدثها وكلاهما معدوم وكل هذه الأربعة الأوجه محال ممتنع لا سبيل إلى شيء منها لأن الشيء وذاته هي هو وهو هي وكل ما ذكرنا من الوجوه يوجب أن يكون الشيء غير ذاته وهذا محال وباطل بالمشاهدة والحس. وإن كان خرج عن العدم إلى الوجود بغير أن يخرج هو ذاته أو يخرجه غيره فهو أيضاً محال لأنه لا حال أولى بخروجه إلى الوجود من حال أخرى ولا حال أصلاً هنالك فاذاً لا سبيل إلى خروجه وخروجه مشاهد متيقن فحال الخروج غير حال اللاخروج وحال الخروج هي علة كونه وهذا لازم

---

(١) سورة الجن آية (٢٨).

(٢) أنظر الفصل لابن حزم جـ ١ ص ١٨، ١٩.

في تلك الحال.[1] وهكذا في كل حال فإن تمادي الكلام وجب بما قدمناه اللانهاية،واللانهاية في العالم من مبدأه باطل ممتنع محال. فاذا قد بطل أن يخرج العالم بنفسه وبطل أن يخرج دون أن يخرجه غيره فقد ثبت الوجه الثالث ضرورة اذ لم يبق غيره البتة فلابد من صحته وهو أن العالم أخرجه غيره من العدم إلى الوجود، وهذا المخرج هو الله الواحد تبارك وتعالى.[2]

الطريق الثاني:

هو طريق الاستدلال بما في الفلك من الآثار وما في المخلوقات من الدقة والاتقان والتوافق والاختلاف.

- تقرير ذلك:

أن الفلك بكل ما فيه ذو آثار محمولة فيه من نقلة زمانية وحركة دورية في كون كل جزء من أجزائه في مكان الذي يليه والأثر مع المؤثر من باب المضاف فوجب بذلك أنه لابد لهذه الآثار الظاهرة من مؤثر أثرها ولا سبيل إلى أن يكون الفلك أو شيء مما فيه هو المؤثر لأنه يصير هو المؤثر والمؤثر فيه مع أن المؤثر والأثر من باب المضاف أيضاً معنى هذا أن الأثر والمؤثر فيه يقتضيان مؤثراً ولابد ولم يرد أن الباري تعالى يقع تحت الاضافة فلابد ضرورة من مؤثر ليس مؤثراً فيه وليس هو

---

(١) أي أن حال الخروج يلزم في حدوثها مثل مالزم في حدوث العالم من أن تكون أخرجت نفسها أو أخرجها غيرها أو خرجت بغير هذين الوجهين - الفصل جـ ١ ص ٢١.

(٢) أنظر الفصل جـ ١ ص ٢١.

شيئاً مما في العالم فهو بالضرورة الخالق الأول الواحد تبارك وتعالى، هذا إلى ما يرى ويشاهد بالحواس من آثار الصنعة التي لا يشك فيها ذو عقل.

ومن بعض ذلـك تراكيب الأفلاك وتداخلها ودوام دورانها على اختـلاف مراكـزهـا. ثم أفـلاك تداويرها والبون بين حركة أفلاك التداوير والأفلاك الحاملة لها ودوران الأفلاك كلها من غرب إلى شرق ودوران الفلك التـاسع[1] الكلي بخلاف ذلك من شرق إلى غرب وإدارته لجميع الأفلاك مع نفسه كذلك فحدث من ذلك حركتان متعارضتان في حركة واحدة فبالضرورة نعلم أن لها محركاً على هذه الوجوه المختلفة.

ومن ذلك تراكيب أعضاء الإنسان والحيوان من ادخال العظام المحدبة في المقعرة وتركيب العضل على تلك المداخل والشد على ذلك بالعصب والعـروق صناعة ظاهرة لاشك فيها لا ينقصها إلا رؤية الصانع فقط.

ومن ذلك ما يظهر في الأصباغ الموضوعة في جلود كثير من الحيوان وريشه ووبره وشعره وظفره وقشره على رتبة واحدة ووضع واحد لا تخالف فيه. ومنها ما يأتي مختلفاً. فبالضرورة والحس نعلم أن لذلك صانعاً مختاراً يفعل ذلك كله كما شاء ويحصيه إحصاء لا يضطرب أبداً عما شاء من ذلك وليس يمكن البتة في حس العقل أن تكون هذه المختلفات المضبوطة ضبطاً لا تفاوت فيه من فعل طبيعة ولابد لها من صانع قاصد إلى صنعه كل ذلك.

---

(١) هو الفلك الأطلس. أنظر مجموع فتاوي ابن تيمية جـ ٨ ص ١٧٠، ومنهاج السنة له جـ ١ ص ١٩٢.

ومن ذلك ما يرى في ليف النخل والدوم من النسج المصنوع يقيناً بنيرين[١] وسدى[٢] كالذي يصنعه النساج ما تنقصنا إلا رؤية الصانع فقط وليس هذا البتة من فعل طبيعة ولا بنسج ناسج ولا بناء ولا صانع أصباغ مرتبة. بل هو صنعة صانع مختار قاصد إلى ذلك غير ذي طبيعة لكنه قادر على ما يشاء هذا أمر معلوم بضرورة العقل وأوله يقيناً كما نعلم أن الثلاثة أكثر من الاثنين فصح بكل هذا أن العالم كله محدث وأن له محدثاً هو غيره. وهو الله الخالق الأول الواحد الحق الذي لا يشبه شيئاً من خلقه البتة لا إله إلا هو الواحد القهار.[٣]

ان هذا المسلك الذي سلكه أبومحمدابن حزم في الاستدلال على حدوث العالم ـ ثم إثبات المحدث له ـ بتناهي مكوناته. ليس مسلكاً جديداً فقد قال به يعقوب بن اسحق الكندي،[٤] فبينه في كثير من رسائله، واهتم بعرضه وتفصيله، وقال به أيضاً أبومنصور

---

(١) النيرين القصب والخيوط إذا أجتمعت، وعلم الثوب جمع أنيار. ونرت الثوب نيرا ونيرته وأنرته جعلت له نيرا. وهدب الثوب ولحمته. أنظر: القاموس جـ ٢ ص ١٥١.

(٢) السدى بفتح السين ضد اللحمة، والسداة مثله تقول منه أسدى الثوب ويقال سدى الثوب يسديه وستاه يستيه. أنظر مختار الصحاح ص ٢٩٢، ٢٩٣ ولسان العرب جـ ١٩ ص ٩١. والقاموس جـ ٤ ص ٣٤١.

(٣) أنظر الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم جـ ١ ص ٢٢، ٢٣.

(٤) هو أبويوسف يعقوب بن إسحاق بن الصباح الكندى، له معرفة واسعة في العلوم القديمة، ويسمى فيلسوف العرب وله كتب في علوم مختلفة مثل المنطق والفلسفة والهندسة والحساب، والموسيقى والنجوم وغير ذلك. أنظر الفهرست لابن النديم ص ٣٥٧ ـ ٣٦٥. ولسان الميزان جـ ٦ ص ٣٠٥.

المـاتـريدي.[1] لكن طريقة ابن حزم في البرهنة على حدوث العالم بتناهي أشخاصه بأعراضها وأزمانها كثيرة الشبه بطريقة الكندي. فلعل ابن حزم قد اطلع على فلسفة الكندي وتأثر بها.

يقول الدكتور إحسان عباس: إن هناك صلة بين بعض الأفكار عند الكندي وابن حزم، إلا أن ابن حزم لم يذكر الكندي فيما أعلم. إلا في نقل واحد في كتابه جمهرة أنساب العرب[2] ثم يذكر بعضاً من وجوه الاتفاق.[3]

وسأعرض نموذجاً من مسلك الكندي بتناهي بعض مكونات العالم - الجرم - حتى نرى مدى التشابه الكبير بينهما.

يرى الكندي أن العالم، جرم، وزمان وحركة. وجميع هذه متناهية فلا يمكن أن يكون جرم أزلياً ولا غيره مما له كمية، أو كيفية لا نهاية له بالفعل، وأن لا نهاية له إنما هو في القوة. ويعتمد في برهانه هذا على مقدمات بدهية هي:

١ - أن كل الأجرام التي ليس منها شيء أعظم من شيء متساوية.
٢ - والمتساوية أبعاد ما بين نهاياتها متساوية بالفعل والقوة.

---

(١) أنظر استدلاله في كتاب التوحيد ص ١٢.
والماتريدي: هو محمد بن محمد بن محمود، من أئمة علماء الكلام له مؤلفات كثيرة منها تأويلات أهل السُنة، وأوهام المعتزلة ومآخذ الشرائع، توفي بسمرقند سنة ٣٣٣هـ. أنظر كتاب الفوائد البهية في تراجم الحنفية ص ١٩٥. والأعلام جـ ٧ ص ١٩.

(٢) الصحيح أن ابن حزم ذكر الكندى في كتابه جمهرة أنساب العرب ثلاث مرات أنظر ص ٢٥، ٣٢٨، ٤٢٦ من الجمهرة.

(٣) أنظر مقدمة الرد على ابن النغريلة ورسائل أخرى للدكتور إحسان عباس ص ٣٥، ٤٠.

٣ ـ وذا النهاية ليس لا نهاية.
٤ ـ وكل الأجرام المتساوية إذا زيد على واحد منها جرم كان أعظم منها، وكان أعظم مما كان قبل أن يزاد عليه ذلك الجرم.
٥ ـ وكل جرمين متناهيي العظم، إذا جمعا كان الجرم الكائن عنهما متناهي العظم، وهذا واجب أيضاً في كل عظم وفي كل ذي عظم.

وبعد هذه المقدمات يسوق بطلان أن يكون جرم لا نهاية له فيقول إنه لو كان هناك جرم لا نهاية له ثم فصل منه جرم متناهي، فإن الباقي إما أن يكون متناهياً أو لا متناهي وعلى التقدير الأول:

إذا رد المفصول من الجرم عليه صار مجموعهما متناهي العظم، وهو الذي كان لا متناهي فهو والحالة هذه متناه لا متناهي وهذا خلف لا يمكن.

وعلى الثاني:

إذا رد المفصول فإما أن يكون أعظم مما كان قبل أن يرد عليه ما فصل منه أو مساوياً له.

فإن كان أعظم فقد صار ما لا نهاية له أعظم مما لا نهاية له، وأصغر الشيئين بعد أعظمهما أو بعد بعضه، فأصغر الجرمين اللذين لا نهاية لهما بعد أعظمهما أو بعد بعضه.

وإن كان بعده فهو بعد بعضه لا محالة، فأصغرهما مساو بعض أعظمهما والمتساويان هما اللذان متشابهاتهما أبعاد ما بين نهاياتهما واحدة فهما إذن ذو نهايات.

فالـذي لا نهاية له الأصغر متناه، وهذا خلف لا يمكن فليس أحدهما أعظم من الآخر.

وإن كان مساوياً له فقد زيد على جرم جرم فلم يزد شيئاً وهذا المزيد جزؤه، فمعنى هذا أن الجزء مثل الكل وهذا خلف لا يمكن فقد تبين أنه لا يمكن أن يكون جرم لا نهاية له.

وعلى هذا النهج يسير الكندي في بيان تناهي كل الكميات. والزمان كمية فليس يمكن أن يكون زمان لا نهاية له بالفعل بل هو ذو مبدأ ونهاية، وكل الأشياء المحمولة في المتناهي متناهية اضطراراً فكل محمول في الجرم من كم، أو مكان أو حركة، أو زمان الذي هو مفصول بالحركة فمتناه أيضاً،[1] ويمكن أن يقام عليه الدليل الذي أقيم في بيان تناهي الجرم.

أرى أن هذا القدر كاف في بيان تشابه مسلك ابن حزم بمسلك الكندي، فالطريق الذي بين به الكندي تناهى الجرم هو الذي بين به ابن حزم تناهي الزمان حيث إنه يصدق على كل ما يمكن أن يقال فيه أنه لا متناهى.

والكندي يرى أن الجرم والحركة، والزمان متلازمة.[2] وهذا ما نراه واضحاً في البرهان الثالث من البراهين التي أقامها ابن حزم لبيان حدوث العالم، وهو في بيان تناهي الزمان.

---

(١) أنظر كتاب الكندى إلى المعتصم في الفلسفة الأولى ص ٩٠ - ١٠٠ والإبانة في تناهى العالم له ص ١، - مخطوط والتفكير الفلسفى في الإسلام لعبدالحليم محمود جـ ٢ ص ٣١٤ - ٣١٦.

(٢) هذا رأى أرسطو وهو تلازم الجسم والحركة والزمان. أنظر الطبيعة لأرسطو جـ ٢ ص ٤٨٩. وما بعدها. والكون والفساد له ص ٢٥٣.

ثم إن نتيجة هذا الدليل الذي ساقه ابن حزم ـ تابعاً فيه الكندي على ما أرى ـ على حدوث العالم بتناهي مكوناته، وإثبات المحدث له وهو الله تبارك وتعالى، هي نتيجة دليل الجوهر والعرض التي يستدل بها المتكلمون، أو بكل واحد منهما إما بامكانه، أو بحدوثه بناء على أن علة الحاجة عندهم، إما الحدوث وحده، أو الامكان مع الحدوث شرطاً أو شطراً. [1] وهي أيضا نتيجة دليل الامكان الذي يستدل به بعض المتكلمين مع اختلاف في طرق الإثبات بين مسلك ابن حزم وبينهم.

وقد تواصلوا بتلك الأدلة إلى النتيجة المرجوة، وإن لم تسلم لهم كل طرق الاستدلال.

أما دليل ابن حزم ـ وإن لم يقتصر عليه ـ فهو دليل رياضى سليم. مع أن فيه تطويلاً يغني عنه بالوصول إلى تلك النتيجة الاستدلال بالممكنات بطريقة مختصرة سليمة هي أن يقال:

إننا نشاهد من حدوث الحوادث حدوث الحيوان والنبات وغيرها، وهي ليست ممتنعة حيث وجدت، ولا واجبة الوجود بنفسها لأنها كانت معدومة، ثم وجدت فعدمها ينفي وجوبها، ووجودها ينفي امتناعها، فحدوثها دليل على المحدث لها المخالف لما هي عليه وهو الله تبارك وتعالى. [2] وهذه الطريقة عقلية صحيحة، وشرعية دل القرآن عليها وهدى الناس إليها وبينها وأرشد إليها. يقول تعالى: «إن كنتم في ريب من البعث فإنا خلقناكم من تراب ثم من نطفة ثم

---

(١) أنظر شرح المواقف في علم الكلام الموقف الخامس ص ٥.

(٢) أنظر شرح الأصفهانية ص ١٥، ١٦، وشرح حديث النزول ص ٢٨ والطبيعة وما بعدها ليوسف كرم ص ١٥١.

من علقة ثم من مضغة مخلقة وغير مخلقة لنبين لكم»، [1] وقال تعالى: «ويقول الإنسان أإذا ما مت لسوف أخرج حياً، أو لا يذكر الإنسان إنا خلقناه من قبل ولم يك شيئاً» [2] وقال: «وضرب لنا مثلاً ونسى خلقه قال من يحيي العظام وهي رميم، قل يحيها الذي أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم». [3] والآيات على هذا النحو كثيرة. فكون الشارع استدل به وأمر أن يستدل به وبينه واحتج به فهو دليل شرعي.

وهو عقلي لأن بالعقل تعلم صحته فان نفس كون الإنسان حادثاً بعد أن لم يكون ومولوداً ومخلوقاً من نطفة ثم من علقة هذا لم يعلم بمجرد خبر الرسول صلى الله عليه وسلم بل هذا يعلمه الناس كلهم بعقولهم سواء أخبر به أو لم يخبر. [4]

أما الطريق الثاني الذي استدل به ابن حزم على وجود الله:

فهو الطريق الذي جاء في القرآن الكريم في غير ما موضع منه وهو إثبات وجود الله عن طريق بيان عظمته وهيمنته وتدبيره، وقدرته على كل ما في العالم وبيان عنايته ورعايته وإحكامه المحكم وإبداعه المتقن لكل ما يسرى في العالم من قوانين ونواميس.

---

(١) سورة الحج آية (٥).
(٢) سورة مريم الآيتان (٦٦، ٦٧).
(٣) سورة يس الآيتان (٧٨، ٧٩).
(٤) أنظر كتاب النبوات لابن تيمية ص ٤٨.

فاستدل ابن حزم بما في الفلك من نقلة زمانية وحركة دورية وما في المخلوقات من الدقة والاتفاق وما فيها من التوافق والاختلاف.

وهو موافق للمنهج القرآني في استدلاله، وهذا الدليل هو أقوى الأدلة وأوضحها على وجود الله تعالى، ثم هو أسهلها، وقد استخدمه الأقدمون ولايزال المحدثون يستخدمونه، وقد استدل بهذا الدليل على هذا النهج قبل ابن حزم من المسلمين الكندي، [1] وأبومنصور الماتريدي. [2] ولكن تطبيق ابن حزم الاستدلال على ما في الكون شبيه بما ذهب إليه أفلاطون، [3] وأرسطو، [4] من فلاسفة اليونان عن استدلالهم على وجود الله. فقد توصل أفلاطون عند ربطه بين العلة ومعلولها، أو بين العقل والمادة إلى استنتاج ظاهرتين أساسيتين في هذا الوجود هما:

---

(١) أنظر التفكير الفلسفى في الإسلام لعبدالحليم محمود جـ ٢ ص ٣١٨ ـ ٣٢٠.

(٢) أنظر كتاب التوحيد للماتريدى ص ١٨.

(٣) هو أفلاطون بن أرسطين بن أرسطو قليس، من أثينة وهو معروف بالتوحيد والحكمة، ولد في زمن أردشير بن دارا. وتتلمذ على سقراط ولما اغتيل سقراط جلس على كرسيه، وحكى عنه أنه يقول: إن للعالم محدثا مبدعا أزليا واجبا بذاته توفى سنة ٣٤٧ ق.م وكان مولده سنة ٤٢٧ ق.م على الراجح. أنظر: طبقات الأطباء لابن جلجل ص ٢٣ ـ ٢٥. وتاريخ الحكماء ص ١٧ ـ ٢٧.

(٤) هو أرسطو طاليس بن نيقوما خوس من أهل أسطاخيرا وهو المقدم المشهور والمعلم الأول، والحكيم المطلق عندهم ولما بلغ السابعة سلمه أبوه إلى أفلاطون لتأديبه فمكث عنده نيفا وعشرين سنة وله كتب في الطبيعيات والإلهيات تعاطى أول حياته الطب وألف فيه كتاب «الصحة والمرض» وفلسفته أسسها المحسوسات والمشاهدات. توفى سنة ٣٢٢ ق.م وكان مولده سنة ٣٨٤ ق.م أنظر طبقات الأطباء لابن جلجل ص ٢٥ ـ ٢٧. وتاريخ الحكماء للقفطى، ص ٢٧ ـ ٥٣ ودائرة معارف القرن العشرين جـ ١ ص ١٦٤، ١٦٥.

١ ـ الحركة الجارية في هذا الوجود.
٢ ـ النظام البادىء في كل جزء من أجزائه.

ومنهما استمد الاستدلال على وجود الله تعالى. حيث قال عن دلالة الحركة:

إن الحركات سبع، حركة دائرية، وحركة من اليمين إلى اليسار وبالعكس ومن أمام إلى خلف وبالعكس. ومن أعلى إلى أسفل وبالعكس.

والأولى هي التي تخص العالم وهي منظمة لا يستطيعها العالم بذاته، فهي معلولة لعلة عاقلة هي الله، والست الباقية طبيعية، ومنع العالم من أن يجرى بها لأنها لا تتضمن له العناية والنظام.

ويقول عن النظام:

إن ما يبدو في هذا العالم آية فنية، ولا يمكن أن يكون هذا النظام البادىء فيما بين الأشياء على وجه الاجمال، وفيما بينها على وجه التفصيل نتيجة علل اتفاقية لكنه صنع عقل توخى الخير ورتب له الأسباب الكفيلة بإيصاله عن قصد وإرادة[1]. فنجد أن أفلاطون قاده منطق التفكير إلى إدراك الألوهية والإعتراف بوجود إله مدبر لهذا الكون البديع الصنع. وقد أحال أرسطو كل ما يجري في العالم من حركات إلى علة أولى ونسبه إلى محرك أول. يحرك ولا يتحرك ضرورة أنه دائم الفعل في غيره دون أن ينفعل هو بغيره وماهية هذا المحرك:

١ ـ أن ليس جسمًا، فليس بمكان.
٢ ـ أنه يحرك كغاية.

---

(١) أنظر تاريخ الفلسفة اليونانية ليوسف كرم ص ٨١. والفلسفة اليونانية مقدمات ومذاهب للدكتور محمد بيصار ص ١٠٧ ـ ١٠٩.

٣ ـ أنه معقول ومعشوق.

فيقول: إن كل متحرك لابد له من محرك، ولا يستمر الأمر إلى ما لا نهاية بل لابد من محرك أزلي يحرك ولا يتحرك، أو يفعل في غيره، ولا ينفعل بغيره، وإلا لما كان أولاً، وذلك هو «الله» ولكنه لا يقول، إن هذا المحرك خالق للعالم، ولم يكن تحريكه له حقيقياً، وإنما هو تحريك بالشوق، أي أنه يشتهي أن يحيا حياة شبيهة بحياة المحرك ما أمكن فلا يستطيع لأنه مادي فيحاكيه بالتحرك محاولة للوصول إلى الكمال.[١]

هذا ملخص لما استدل به أفلاطون، وأرسطو على وجود الله تعالى رأينا عرضه ليتضح ما قلنا من التشابه في تطبيق ابن حزم استدلاله بما في الكون على وجود الله تعالى، وما استدل به أفلاطون وأرسطو ونعرف مدى تأثره بهما.

فقول ابن حزم في حركة الأفلاك ودورانها وعناية الله بتركيب أعضاء الإنسان وغيره مما يشاهد بالحواس من الأصباغ الموضوعة في جلود كثير من الحيوان وريشه ووبره في اتفاق واختلاف مضبوط.[٢]

شبيه بما ذكرنا من استدلال أفلاطون بالحركة، والجمال الظاهر في الكون على العلة العاقلة التي هي «الله» وهذا ظاهر عند النظر في الأدلة.

---

(١) أنظر الطبيعة لأرسطو طاليس ترجمة اسحق بن حنين مع شروح ابن السمح، وابن عدى ومتى بن يونس وأبى الفرج بن الطيب جـ ٢ ص ٧٣٣ ـ ٧٣٩. والفلسفة الإغريقية للدكتور محمد غلاب جـ ١ ص ٢٧١، ٢٧٢. وتاريخ الفلسفة اليونانية ليوسف كرم ص ١٨٠ ـ ١٨٢. والفلسفة اليونانية للدكتور محمد بيصار ص ١٢٩ ـ ١٣١.

(٢) أنظر الفصل جـ ١ ص ٢٢، ٢٣

وقول ابن حزم: - إن الفلك بما فيه من النقلة الزمانية والحركة الدورية. . وإن الأثر مع المؤثر من باب المضاف فلابد لهذه الآثار من مؤثر أثرها ولا يتسلسل ذلك. [1]

وهـذه هي طريقـة أرسـطو في استـدلالـه على «المحرك الأول» والتشـابـه ظاهـر في طريقـة الاستدلال. ولكن ابن حزم وإن تأثر بأرسطو فلم يقتف أثره تماماً لأنه يختلف عنه من حيث إن الأخير لا يرى أن الله خالق للعالم، وإنما هو علة له، ويستتبع مذهبه أيضاً أن الله لا يعلم العالم ولا يعنى به، [2] لذلك صرح الأول في دليله بالخلق فقال: «فلابد ضرورة من مؤثر ليس مؤثراً فيه وليس هو شيئاً مما في العالم فهو بالضرورة الخالق الأول الواحد تبارك وتعالى». [3]

فقد جمع ابن حزم بين قولي أفلاطون، وأرسطو، وقد تأثر في هذا الجمع بالكندي. [4]

ومما يؤيد تأثر ابن حزم بالأفكار اليونانية القديمة ما ذكر من أن



(١) أنظر المرجع السابق جـ ١ ص ٢٢.
(٢) أنظر الفلسفة الإغريقية للدكتوب غلاب جـ ٢ ص ٨٩.
(٣) الفصل جـ ١ ص ٢٢.
(٤) أنـظر تقـديم الـدكتور أحمد الأهواني لكتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى ص ٦٩.

الأفلاك تسعة، [1] وهذه نظرية قد أبطلت. [2]

بعد عرض استدلال ابن حزم على وجود الله تعالى وبيان هل كان من استنتاجه، أو مما سبق إليه. ومدى تأثره بمن سبقه. وهل تلك الأدلة صحيحة وسليمة، أو غيرها أولى منها ـ حسب علمنا ـ بقى ذكـر الطريق الذي نراه الأولى في الإستدلال على الموجود الواجب الوجود لذاته، وقد سبقت الإشارة إلى هذا الدليل، وهو دليل ابن حزم الثاني، وقلت إنه موافق للمنهج القرآني في استدلاله على إثبات الصانع، وقد بين استدلاله وطبقه على مظاهر الكون وأن من تأملها عرف أنه موجود بعد العدم، وأن له موجداً قادراً عليمًا حكيمًا، ثم بآثار الصنعة التي لايشك فيها ذو عقل فإن كل فعل لابد له من فاعل وكل مصنوع لابد له من صانع وهذا حق لا مراء فيه.

ويجب أن نزيد على هذا ونوضحه فنقول ولا قوة إلا بالله:

إن إثبات وجود الله تبارك وتعالى من حيث هو موجود لم يكن من الأهداف القرآنية، ولم يكن ذلك هدفاً من أهداف الرسول صلى الله

---

(١) يقصد المتأخرون من علماء الهيئة بالأفلاك التسعة العرش، والكرسي، والسموات السبع لما رأوا أن الأفلاك تسعة وأن التاسع محيط بها مستدير كاستدارتها وهو الذي يحركها الحركة المشرقية وسمعوا في الأخبار عن الأنبياء ذكر عرش الله وكرسيه وسمواته فظنوا أن هذه تلك. أنظر الرسالة العرشية لابن تيمية ضمن الرسائل والمسائل جـ ٤ ص ١٠٤.

(٢) يقول محمد رشيد رضا: «إنه قد تبين.. بما ارتقى إليه علم الهيئة الفلكية بالآلات الحديثة المقربة للابعاد بطلان القول بالأفلاك التسعة التي تخيلها اليونان وتبعهم فيها علماء العرب» هامش الرسالة العرشية لابن تيمية ضمن الرسائل والمسائل جـ ٤ ص ١٠٧، ويذكر ابن تيمية في نفس الصفحة من الأصل بأنه ليس عندهم ما يثبت ذلك وما ينفي غيره فذلك ظن وليس بحقيقة.

عليه وسلم أو أحد أصحابه، لأنْ الإيمان بوجود الله تبارك وتعالى أمر فطرت عليه القلوب أعـظم من فطرتهـا على الإقـرار بغـيره من الموجودات، فهو سبحانه أبين وأظهر من أن يجهل فيطلب الدليل على وجوده.

يقول ابن القيم: «سمعت شيخ الإسلام تقى الدين بن تيمية قدس الله روحه يقول: كيف يطلب الدليل على من هو دليل على كل شيء؟ وكان كثيراً ما يتمثل بهذا البيت:

وليس يصح في الأذهان شيء إذا احتاج النهار إلى دليل[1]

ومعلوم أن وجود الرب تعالى أظهر للعقول والفطر من وجود النهار ومن لم ير ذلك في عقله وفطرته فليتهمهما». [2]

ولكن قد وجد من انحرفت فطرهم فقالوا بأن العالم لم يزل وهم الدهرية.

وقد رد القرآن الكريم على هؤلاء بما يضطر العقول إلى الإعتراف بالحق والرجوع إلى الصواب.

وممـا سبق ندرك أن الإستـدلال في القرآن على وجود الله تبارك وتعالى أتى من طريقين، ليس الهدف منهما هو الإستدلال على وجوده تعالى فدلالتهما عليه استنتاجاً:

(١) البيت لأبي الطيب المتنبي أنظر ديوانه بشرح العكبرى جـ ٣ ص ٩٢. وفيه بدل «الأذهـان» «الأفهـام». وهـو في مختصر الصـواعق جـ ١ ص ١٧٠، ومدارج السالكين جـ ١ ص ٦٠، وفي كتاب العلو للذهبي ص ٥٩. كما ذكرناه. ولم ينسب إلى قائل.

(٢) مدارج السالكين جـ١ ص٦٠. وأنظر مختصر الصواعق جـ ١ ص ١٧٠.

أحدهما: الرد على من انحرفت فطرهم.

وثانيهما: ما سبقت الإشارة إليه، وهو من طريق نصوص جاءت لبيان عظمة الله وتدبيره المحكم وعنايته التامة بكل صغيرة وكبيرة وبيان ما في العالم من تناسق وتضامن وانسجام وترابط بين أجزائه ووحداته.

الطريق الأول:

الرد على من انحرفت فطرهم:

هؤلاء هم من أنكروا الخالق تبارك وتعالى. وقالوا إن الله تعالى لم يخلقهم ابتداء، ولا يعيدهم مآلاً، وإنما الحياة بالطبع والفناء بالدهر يقول تعالى عنهم: «وقالوا ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر»[1] أي ما ثم خالق ولا مميت فالحياة والموت عندهم عبارة عن تركب الطبائع المحسوسة في العالم السفلي وتحللها، فالجامع هو الطبع والمهلك هو الدهر فكذبهم الله تبارك وتعالى بقوله «وما لهم بذلك من علم إن هم إلا يظنون»[2] أي أن نسبتهم الحياة والموت للطبع والدهر قول بغير علم مبني على الظن والتخمين، لأن من كان طلبه وجدان الحق يكفيه النظر إلى حدوث الحياة في الأجسام الجمادية دليلاً على أن هناك موجداً للحياة ومنعماً بها وهو الله تبارك وتعالى، وإن ظهور الحياة فى حد ذاته دليل كاف للاقناع بوجود الله

---

(١) سورة الجاثية آية (٢٤).

(٢) سورة الجاثية آية (٢٤).

الخالق يقول تعالى: «ياأيها الناس ضرب مثل فاستمعوا له إن الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذباباً ولو اجتمعوا له»[1] وقوله تعالى: «فلينظر الإنسان مم خلق خلق من ماء دافق»[2] وقوله تعالى: «أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت». [3] وقد رد الله عليهم بضرورات فكرية وآيات فطرية يقول تبارك وتعالى حاكياً قول رسل الأمم المنكرة للخالق: «قالت رسلهم أفي الله شك فاطر السموات والأرض»، [4] فهو سبحانه لا يحتمل الشك لظهور الأدلة وشهادتها عليه. يقول تبارك وتعالى: «ألم تر أن الله خلق السموات والأرض بالحق إن يشأ يذهبكم ويأت بخلق جديد»[5] ويقول: «ولقد خلقنا فوقكم سبع طرائق وما كنا عن الخلق غافلين»[6] ويقول: «قل أئنكم لتكفرون بالذي خلق الأرض في يومين وتجعلون له أنداداً ذلك رب العالمين» [7] ويقول: «ومن آياته خلق السموات والأرض وما بث فيهما من دابة وهو على جمعهم إذا يشاء قدير»[8] ويقول: «أو لم ينظروا في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء» [9] ويقول: «قل الله خالق كل شيء وهو الواحد القهار» [10] ويقول: «أمن يبدأ الخلق ثم

---

(١) سورة الحج آية (٧٣).
(٢) سورة الطارق الآيتان (٥، ٦).
(٣) سورة الغاشية اية (١٧).
(٤) سورة إبراهيم آية (١٠).
(٥) سورة إبراهيم آية (١٩).
(٦) سورة المؤمنون آية (١٧).
(٧) سورة فصلت آية (٩).
(٨) سورة الشورى آية (٢٩).
(٩) سورة الأعراف آية (١٨٥).
(١٠) سورة الرعد آية (١٦).

يعيده ومن يرزقكم من السماء والأرض أإله مع الله قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين»[1] ويقول: «ومن آياته أن خلقكم من تراب ثم إذا أنتم بشر تنتشرون»[2]؛ ويقول: «أفعيينا بالخلق الأول بل هم في لبس من خلق جديد».[3]

هذه الآيات ونظائرها في القرآن كثيرة جداً، يثبت الله تبارك وتعالى بها الدلالة الضرورية من الخلق على الخالق بالنظر في ملكوت السموات والأرض حيث إن معرفة جواهر الأشياء، والوقوف على الاختراع الحقيقي في الموجودات يهب معرفة المخترع حقاً، وهو الخالق لكل شيء ابتداء وإعادة، وحده لا شريك له، ويؤكد جل ثناؤه هذا بمبادىء مقررة تضطر المتفكر بها إلى الاعتراف بأن الشيء لا يمكن أن يوجد من غير موجد، ولا أن يوجد نفسه بقوله: «أم خلقوا من غير شيء أم هم الخالقون».[4] أي لا هذا ولا هذا بل الله هو الذي أنشأهم بعد أن لم يكونوا شيئاً مذكوراً.



(١) سورة النمل آية (٦٤).
(٢) سورة الروم آية (٢٠).
(٣) سورة ق آية (١٥).
(٤) سورة الطور آية (٣٥).
(٥) أنظر الملل والنحل جـ٣ ص٧٩. والكشاف للزمخشري جـ ٢ ص ٣٦٩. وجـ ٣ ص ٥١٢، ٥١٣، وجـ٤ ص٢٥، ومناهج الأدلة لابن رشد ص ١٥٢، ١٥٣. وشرح حديث النزول لابن تيمية ص ٢٨ ـ ٣٠ وتفسير القرن العظيم لابن كثير جـ ٦ ص ٢٦٩، ٤٣٦ والتفكير الفلسفي في الإسلام جـ ١ ص ٦٤، ٦٥.

وبيان الطريق الثاني:

«العناية الإلهية بما يرى في العالم».

إذا نظرنا إلى هذا العالم وجدناه منظمًا مترابطاً سائراً بهذا النظام المحكم الدقيق في كله وأجزائه، ومقدراً على الأمر الأتقن والأنفع، وأن جميع الموجودات، موافقة لوجود الإنسان.

وفي النظر إلى الليل والنهار والشمس والقمر والنجوم وفصول السنة الأربعة ندرك هذه الموافقة، ونراها في الأرض، والماء والنار، والهواء وفي كثير من الحيوانات، والنباتات والجمادات وتظهر العناية الإلهية بموافقة أعضاء الإنسان والحيوان لحياته ومعاشه. يقول تعالى: «وفي أنفسكم أفلا تبصرون»[1] فإن أقرب شيء إلى الإنسان نفسه، فاذا نظر فيها وجد آثار التدبير فيه ظاهرة، والعناية الإلهية بالغة، ومن أظهر ما يدركه المدرك ما جعل الله في الإنسان من أبواب يجده في أمس الحاجة إليها، وقد هيأها الله تبارك وتعالى لتؤدي ما جعل إليها من أعمال، فكملها بما يصونها مما يؤذيها لتؤدي مهمتها وقد وضعها في أماكن على وضع تبدو منه جميلة «فتبارك الله أحسن الخالقين»[2] وهذه الأبواب هي، بابان للسمع، وبابان للبصر، وبابان للشم والتنفس، وباب للكلام والطعام والشراب وللتنفس أيضاً وبابان لخروج الفضلات وفي كل باب من التراكيب والفوائد ما

---

(١) سورة الذاريات، آية (٢١).

(٢) سورة المؤمنون آية (١٤).

يطول شرحه.[1]

وفي النظر إلى الحيوانات، والحشرات، وما فيها من الفوائد وما تقوم به من أعمال متقنة منظمة على أوجه دقيقة عجيبة، ومن هذه الحشرات على وجه التمثيل النحل.

يقول ابن القيم: تأمل أحوال النحل، وما فيها من العبر، والآيات فانظر إليها، وإلى اجتهادها في صنعة العسل، وبنائها البيوت المسدسة التي هي من أتم الأشكال وأحسنها استدارة، وأحكمها صنعاً، فاذا انضم بعضها إلى بعض لم يكن بينها فرجة ولا خلل، كل هذا بغير مقياس ولا آلة، وتلك من أثر صنع الله وإلهامه إياها وإيحائه إليها كما قال تعالى: «وأوحى ربك إلى النحل أن اتخذي من الجبال بيوتاً ومن الشجر ومما يعرشون، ثم كلي من كل الثمرات فاسلكي سبل ربك ذللاً يخرج من بطونها شراب مختلف ألوانه فيه شفاء للناس إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون».[2] فتأمل كمال طاعتها وحسن ائتمارها لربها، اتخذت بيوتها في هذه الأمكنة الثلاثة في الجبال وفي الشجر وفي بيوت الناس حيث يعرشون، فلا يرى للنحل بيت في غير هذه الثلاثة.

ومن عجيب أمرها أن لها أميراً يسمى اليعسوب، لا يتم لها رواح ولا إياب إلا به، فهي مؤتمرة لأمره سامعة له مطيعة يدبرها كما يدبر الملك أمر رعيته حتى إنها إذا آوت إلى بيوتها وقف على باب البيت فلا يدع واحدة تزاحم الأخرى، ولا تقدم عليها في العبور بل تعبر بيوتها

---

(١) أنظر التبيان في أقسام القرآن لابن القيم ص٢٢٢.
(٢) سورة النحل الآيتان (٦٨، ٦٩).

واحدة تلو الأخرى بغير تزاحم ولا تصادم ولا تراكم.[1]

فالرائي بهذا ـ ونحوه مما هو كثير في الحيوانات والحشرات ـ بعقل وتفكر يدرك أن لها خالقاً بالغ العناية بها أوحى إليها بهذا العمل الذي فيه صلاحها وفوائدها.

ومن تفحص هذه المعاني، وعرفها علم أنها أتت من قبل فاعل قاصد لذلك كله مريد له حيث لا يمكن أن يكون من قبيل المصادفة. وإن في الظاهر من هذا الكون للحواس السليمة لأوضح دلالة على عناية فاعل مختار لما يفعل وهو اللطيف الخبير وقد ذكر سبحانه وتعالى في كثير من المواضع من كتابه العزيز عنايته بهذا الإنسان ورعايته له فقال: «الله الذي سخر لكم البحر لتجري الفلك فيه بأمره ولتبتغوا من فضله ولعلكم تشكرون، وسخر لكم ما في السموات وما في الأرض جميعاً منه إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون»،[2] ويقول: «ألم نجعل الأرض مهاداً، والجبال أوتاداً، وخلقناكم أزواجاً، وجعلنا نومكم سباتاً، وجعلنا الليل لباساً، وجعلنا النهار معاشاً، وبنينا فوقكم سبعاً شداداً، وجعلنا سراجاً وهاجاً وأنزلنا من المعصرات ماء ثجاجاً لنخرج به حباً ونباتاً. وجنات ألفافاً»[3] ويقول: «فلينظر الإنسان إلى طعامه أنا صببنا الماء صباً ثم شققنا الأرض شقاً فأنبتنا فيها حباً وعنباً وقضباً، وزيتوناً ونخلاً، وحدائق غلباً، وفاكهة وأبا متاعاً لكم ولأنعامكم».[4]

---

(١) مفتاح دار السعادة لابن القيم جـ ١ ص ٢٤٨، ٢٤٩. بتصرف، وأنظر شفاء العليل ص ١٤٥ ـ ١٤٩. وكلام ابن القيم يوحي بالمراد للاستدلال. وقد أصبحت المعرفة عن النحل أدق.

(٢) سورة الجاثية الآيتان (١٢، ١٣).

(٣) سورة النبأ الآيات (٦ ـ ١٦).

(٤) سورة عبس الآيات (٢٤ ـ ٣٢).

هذه الآيات وغيرها في القرآن كثير جداً يذكر المولى تبارك وتعالى فيها عنايته بنا ورعايته لما يصلحنا بما سخر لنا مما به معاشنا وعليه قوام حياتنا من الانتقال إلى الأماكن البعيدة، وحمل الأثقال وتبادل المنافع بين الأقطار بوساطة الفلك في البحر، والأساطيل الجوية في السماء والحيوانات والسيارات على الأرض التي قد مهدت وجعلت ذلولاً لتوطأ بالأقدام وتضرب بالمعاول، وتحمل على ظهرها الأبنية الثقال وقد هيئت لما يراد منها تهيئة تامة، من إخراج الماء والمرعى، وشق الأنهار فيها، وجعل السبل والفجاج فتبارك الله رب العالمين، واقتضت العناية الأزلية والحكمة الإلهية أن وضع عليها الجبال وبها أرساها لئلا تميد وليستقر عليها من فوقها من مخلوقاته جل وعلا، وغير هذا مما نعلم أكثر وما لا نعلم من الحكم والمنافع أكثر وأعظم. ولو حاولنا أن نعد نعم الله سبحانه علينا لعيينا يقول سبحانه «وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها»[1] ويظهر مصداق هذا لو أردنا معرفة ما أنعم الله تعالى علينا به من نعمة حاسة من الحواس فقط فكيف بباقي النعم الكثيرة والمستمرة.[2]

---

(١) سورة إبراهيم آية (٣٤).

(٢) أنظر مناهج الأدلة لابن رشد مع المقدمة ص١٥٢، ١٥٣، وبيان تلبيس الجهمية جـ١ ص١٧٢ - ١٧٤، وتفسير القرآن العظيم لابن كثير جـ٦ ص ٢٦٥ والتبيان في أقسام القرآن لابن القيم ص ٢١٦، ٢١٧ والتفكير الفلسفي في الإسلام لعبدالحليم محمود جـ ١ ص ٦٦.

«آيات تجمع بين الدليلين» :

ورد في القرآن الكريم كثير من الآيات دالة على الموجود الواجب سبحانه وتعالى، وهي تجمع بين الدليلين السابقين، دليل الخلق، وهـو ماذكرنا إنه أتى للرد على المنكرين للصانع ودليل على العناية الإلهية بالمخلوقـات، ومن هذه الآيات قولـه تعالى: «ياأيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون. الذي جعل لكم الأرض فراشاً والسماء بناء وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقاً لكم فلا تجعلوا لله أنداداً وأنتم تعلمون»[1] فإن قوله: «الذي خلقكم والذين من قبلكم» تنبيه على دلالة الخلق، وقـولـه: «الذي جعل لكم الأرض فراشاً» الآية إشارة إلى العناية الإلهية الدالة على الخالق، وقوله تعالى: «الله الذي خلق السموات والأرض وأنـزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقاً لكم، وسخر لكم الفلك لتجري في البحر بأمره وسخر لكم الأنهار وسخر لكم الشمس والقمر دائبين وسخر لكم الليل والنهار»[2] ففي قوله تعالى: «الله الذي خلق السموات والأرض» تنبيه على دلالة الخلق. وقوله «وأنزل من السماء ماء» إلى قوله «الليل والنهار» تنبيه إلى دلالة العناية الإلهية بالإنسان بما سخر له مما ذكر في الآيتين وغيرهما.

وقوله تعالى: «خلق السموات والأرض بالحق تعالى عما يشركون، خلق الإنسان من نطفة فاذا هو خصيم مبين والأنعام خلقها لكم فيها دفـء ومنـافـع ومنهـا تأكلون، ولكم فيها جمال حين تريحون وحين

---

(١) سورة البقرة، الآيتان (٢١، ٢٢).

(٢) سورة إبراهيم الآيتان (٣٢، ٣٣).

تسرحون. وتحمل أثقالكم إلى بلد لم تكونوا بالغيه إلا بشق الأنفس إن ربكم لرؤف رحيم. والخيل والبغال والحمير لتركبوها وزينة ويخلق ما لا تعلمـون»[1] ففي قوله «خلق السموات والأرض». إلى قوله «والأنعـام خلقهـا» تنبيه على دلالـة الخلق. وفي قولـه «لكم فيهـا دفء. . إلى قوله «وزينة» تنبيه على دلالة العناية، وقوله «ويخلق ما لا تعلمون» فيها التنبيه على دلالة الخلق أيضاً. ثم ذكر بعد ذلك عنايته بهذا المخلوق البشري ومـا هيأ له مما فيه خدمتـه وصلاحه في قوله تعالى: «هو الذي أنزل من السماء ماء لكم منه شراب ومنه شجر فيه تسيمون ينبت لكم به الزرع والزيتون والنخيل والأعناب ومن كل الثمرات إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون. وسخر لكم الليل والنهار والشمس والقمـر والنجوم مسخرات بأمره إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون وما ذرأ لكم في الأرض مختلفاً ألوانه إن في ذلك لآية لقوم يذكرون، وهو الذي سخر البحر لتأكلوا منه لحمًا طرياً وتستخرجوا منه حلية تلبسونها وترى الفلك مواخر فيه ولتبتغوا من فضله ولعلكم تشكرون. وألقى في الأرض رواسي أن تميد بكم وأنهاراً وسبلاً لعلكم تهتدون وعلامات وبالنجم هم يهتدون»[2] اشتملت الآيات على بيان عناية المولى جل وعلا بنا ورعايته لنا فمن هذه العناية إنزال الماء الذي منه قوام الحياة وقد عد الله في الآيات بعض تلك المنافع قال تعالى في موضـع آخـر «وجعلنا من الماء كل شيء حي أفلا يؤمنون»[3] ومن عنايته تسخيره الليل والنهار بالتعاقب للسكون والعمل «والشمس والقمر والنجوم» أجراهن في السماء لمصالح خلقه وذللهن لمنافعهم

---

(١) سورة النحل الآيات (٣ ـ ٨).

(٢) سورة النحل الآيات (١٠ ـ ١٦).

(٣) سورة الأنبياء (٣٠).

من التدفئة والإضاءة والإهتداء بهن في الأسفار ليلاً ونهاراً وليعلموا بجريهن عدد السنين والحساب ويفصلوا بهن بين الليل والنهار. وذكر سبحانه ما خلق لنا من صنوف النعم المختلفة الألوان في الأرض وما في البحار من لحوم طرية وحلي زكية وهما من أعظم النعم أكلاً ولبساً. وقـد سخر البحر لتجري الفلك فيه بأمره ليسهل الحصول عليهما والانتفاع من غيرهما بالأسفار والاتجار.

ثم ذكر تعالى نعمة عظيمة امتن بها علينا وهي القاء الرواسي في الأرض حتى لا تضطرب فلا يستقر عليها شيء يقول ابن القيم: «لما كانت على وجه الماء كانت تكفأ فيه تكفأ السفينة فاقتضت العناية الأزلية والحكمـة الإلهية أن وضع عليها رواسي يثبتها بها لئلا تميد وليستقر عليها الأنام وجعلها ذلولاً». [1] فأجرى فيها الأنهار وسلك فيها الطرق بين الجبال والأودية يقول «لعلكم تهتدون» في سيركم من بلد إلى بلد ومن قطر إلى قطر ومن إقليم إلى إقليم[2] وجعل العلامات التي يهتدي بها المسافرون في الليل والنهار وفي البر والبحر كالشمس والجبال وغيرهما نهاراً في البر، والشمس نهاراً في البحر، وليلاً بالقمر والنجوم براً وبحراً.

ومن الآيات التي تجمع بين دليل الخلق ودليل العناية قوله تعالى: «وآية لهم الأرض الميتة أحييناها وأخرجنا منها حبّاً فمنه يأكلون»[3] ففي احياء الأرض الميتة بالنبت إشارة إلى الخلق والإيجاد، وفي قوله أخرجنا منها حباً فمنه يأكلون «تنبيه على دلالة العناية الإلهية والآيات التي تجمع الدليلين في القرآن كثيرة جداً وكلها تتضمن ما عداها من

---

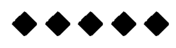
(١) التبيان في أقسام القرآن لابن القيم ص٢١٧. وقول ابن القيم فيه نظر.

(٢) أنظر جامع البيان عن تأويل القرآن للطبرى تحقيق وتخريج محمود شاكر جـ ١٦ ص٣٢٦.

(٣) سورة يس آية (٣٣).

أدلة فتضمنت اثبات خلق الله تبارك وتعالى لكل شيء وعنايته التامة بهذه المخلوقات حتى تستمر وتكون على الوجه الذي أراده سبحانه وتعالى. من هذا ندرك أن العالم غير واجب بنفسه وأنه حادث بعد أن لم يكن ومخلوق مفتقر إلى خالق ونستخلص من هذه المقدمات أن غير الواجب بنفسه لا يكون إلا بالواجب بنفسه والحادث لا يكون إلا بالقديم والمخلوق لا يكون إلا بالخالق والمفتقر لا يكون إلا بغني.

فيلزم وجود موجود واجب بنفسه قديم أزلي خالق غني عما سواه ذلك الله رب العالمين. (١)



(١) أنظر تلبيس الجهمية لابن تيمية جـ١ ص١٧٤ ـ ١٧٦.

الفصل الثاني :

وحدانية الله

بعد أن بينا الطريقة السليمة ـ على ما رأينا ـ في معرفة وجود الموجود الواجب الوجود لذاته الخالق سبحانه وتعالى، نبين طريقة إثبات وحدانية هذا الواجب، ونفي الألوهية عن غيره، وإثباتها له وحده دون سواه، والكلام أولاً على مذهب ابن حزم في هذا ثم نقده.

فتكلم أبومحمد على الوحدانية عند ذكره القائلين أن فاعل العالم ومدبره أكثر من واحد، وقد أرجع الفرق القائلة بذلك إلى فرقتين فقال:

«فإحدى الفرقتين تذهب إلى أن العالم غير مدبريه وهم القائلون بتدبير الكواكب السبعة، [1] وأزليتها وهم المجوس[2] . .

---

(١) هي زحل، المشتري، المريخ، الشمس، الزهرة، عطارد، القمر. والقائلون بتدبير هذه الكواكب من فرق الصابئة يقال لهم أصحاب الهياكل لما عرفوا أن لا بد للإنسان من متوسط يرى فيتوجه إليه فزعوا إلى الهياكل التي هي السيارات السبع فتعرفوا كل شيء عنها وكانوا يسمونها أربابا آلهة. أنظر الملل والنحل جـ ٢ ص٨٦، ١٠٧، واعتقادات فرق المسلمين والمشتركين للرازي ص٩٠.

(٢) هؤلاء أثبتوا أصلين اثنين مدبرين قديمين يقتسمان الخير والشر والنفع والضر والصلاح والفساد يسمون فاعل الخير النور وفاعل الشر الظلمة ومسائلهم كلها تدور على قاعدتين بيان سبب الامتزاج، وبيان سبب الخلاص. أنظر الملل جـ ٢ ص ٣٧، ٣٨. وعلى هذا فكلام ابن حزم بأن المجوس هم القائلون بتدبير الكواكب السبعة وأزليتها غير صحيح.

وأما الفرقة الثانية، فإنها تذهب إلى أن العالم هو مدبروه لا غيرهم البتة وهم الديصانية،[1] والمزقونية[2]، والمنانية[3] القائلون بأزلية الطبائع الأربع[4] بسائط غير ممتزجة ثم حدث الامتزاج فحدث العالم بامتزاجها»[5].

ثم استدل على وحدانية فاعل العالم ومدبره فقال:

إن العالم لو كان مخلوقاً لاثنين فصاعداً لكانا مشتبهين أو مختلفين

---

(١) هم أصحاب ديصان أثبتوا أصلين نورا وظلمة فالنور يفعل الخير قصدا، والظلام يفعل الشر طبعا، وزعموا أن النور حي عالم قادر والظلام بعكس ذلك، والنور جنس واحد وكذا الظلام. أنظر الملل جـ٢ ص ٥٥، ٥٦ والفصل جـ ١ ص ٣٦. واعتقادات فرق المسلمين للرازي ص ٨٨.

(٢) لعل الصواب أنها المرقيونية، وهم أصحاب مرقيون، أثبتوا أصلين قديمين متضادين النور والظلمة وثالث هو المعدل الجامع وهو سبب المزاج وهو درجة بين النور والظلمة. أنظر الملل جـ٢ ص٥٧، والفصل جـ١ ص٣٦ واعتقادات فرق المسلمين ص٨٩.

(٣) هم أصحاب ماني بن فاتك الحكيم الذي ظهر في زمان سابور أردشير وقتله بهرام بن هرمز بن سابور. يقولون بنبوة عيسى دون موسى عليهما السلام ويقولون بنبوة زرادشت وماني ودين ماني الذي أحدث بين المجوسية والنصرانية وزعم أن العالم من أصلين قديمين النور والظلمة وأنكر وجود شيء إلا من أصل قديم. أنظر الفصل جـ١ ص ٣٥، ٣٦ والملل جـ٢ ص٤٩ - ٥٤.

(٤) هي اليبوسة، والرطوبة، والحرارة والبرودة.
وهذه هي طبائع الأركان التي ركب منها الإنسان والأركان هي: التراب، والماء، والهواء، والنار.
ويعتقد الطبائعيون أنها أصل كل شيء. أنظر الملل جـ٢ ص٧٩. وتلبيس إبليس لابن الجوزي ص٤٣. وشرح الهراس لنونيه ابن القيم جـ٢ ص ٤٣٥.

(٥) الفصل في الملل والاهواء والنحل لابن حزم جـ١ ص٣٤، ٣٥.

ولابد إذ عدم الاشتباه، والاختلاف بين الموجودين محال.

وعلى حال الاشتباه فقد ثبت لهما معان اشتبها فيها كالوجود والفعل وكونهما لم يزالا، ولا يجوز كون هذه الصفات ليست غيرهما لأنها صفات عمتهما فإن كان الاشتباه هو هما فهما شيء واحد.

وعلى حال الاختلاف بينهما وأن كلا منهما غير الآخر فإن كان هذا الاختلاف فيهما هو غيرهما فههنا ثالث وهكذا أيضاً أبداً، وإن كان الاشتباه هو هما والاختلاف هو هما فالاشتباه هو الاختلاف وهذا محال، إذ لابد من معنى في المختلف ليس اشتباهاً لأنه لا يجوز أن يكون الشيئان مشتبهين بالاختلاف. فإذا ثبت هذا فلابد من اشتباه أو اختلاف هو معنى غيرهما فهو ثالث. وإذا لزم فيهم ثلاثتهم مثل مالزم في الاثنين من التشابه والاختلاف وهكذا، وهذا يوجب التركيب في كل واحد منهما من ذاته ومن المعنى الذي به أشبه الآخر أو خالفه والمركب محدث فهما محدثان لغيرهما ولابد، وإن ثبت التركيب لواحد منهما فقط وكان الآخر هو الفاعل له فقد عاد الأمر إلى واحد غير مركب ولابد ضرورة.

ثم إن ما كان أكثر من واحد فهو واقع تحت جنس العدد فهو نوع من أنواعه، والنوع مركب من الجنس والفصل فهو ذو موضوع ومحمول والمركب مع المركب من باب المضاف، وأما الواحد فليس عدداً، لأن العدد مركب من واحد يراد به الفرد وواحد كذلك، وواحد كذلك إلى نهاية العدد المنطوق به، فخاصته أن يوجد عدد آخر مساو له وعدد آخر ليس مساوياً له هذا شيء لا يخلو منه عدد أصلاً فالعدد ليس هو الواحد وهو ليس العدد وإنما العدد مركب من الآحاد التي هي الأفراد.

فالله واحد لم يزل إذ لو لم يكن كذلك لكان من جملة العالم تعالى الله عن ذلك، قال تعالى: «ليس كمثله شيء»[1]، وقال تعالى «ولم يكن له كفواً أحد»[2][3].

ذكرنا في نقد استدلال ابن حزم على وجود الله تعالى أنه تأثر بيعقوب بن اسحق الكندي وبينا هناك ما رأيناه دالاً على ما قلنا.

وهنا عند استدلاله على الوحدانية نرى أيضاً أنه لم يذهب بعيداً عما ذهب إليه الكندي في الاستدلال على الوحدانية فنجد أن استدلال ابن حزم على الوحدانية مبنى على القواعد التي بنى عليها الكندي دليله إلا أن الأول أعطى استدلاله شيئاً من البسط والتوضيح. ولتوضيح هذا نقدم ملخصاً لدليل الكندي هو:

أن محدث العالم سبحانه واحد لا شريك له ولا تركب في ذاته، ولو فرض أن العالم مخلوق لأكثر من إله لكانوا مركبين من صفة تعمهم ومن صفة أو صفات تميز كلاً منهم، والتسليم بوجود الصفات تسليم بوجود الكثرة في كل إله فيجب أن نقف على العلة في وجود التركيب في كل إله، ولو فرض وجود علة وجب البحث عن علة لهذه العلة وهكذا دواليك ولا يمكن الانتقال في سلسلة العلل فيجب الوقوف عند حد. فيلزمنا القول بوجود إله بريء من كل كثرة أو

---

(١) سورة الشورى آية (١١).

(٢) سورة الإخلاص آية (٤).

(٣) أنظر الفصل لابن حزم جـ١ ص٤٤ ـ ٤٦، ٥٣، ٦٤. والمحلى له جـ١ ص ٥.

تركيب لأن الكثرة في كل الخلق وليست فيه البتة[1].

وبأدنى نظر إلى ما استدل به الكندي وابن حزم يدرك التشابه الكبير بينهما وأنهما دليل واحد.

وقد ذكر ابن حزم في استدلاله: «أن ماكان أكثر من واحد فهو واقع تحت جنس العدد فهو نوع من أنواعه.. الخ. فذكره هذا بهذه العبارات مما يؤيد قولنا بأنه تأثر بالكندى في استدلاله على الوحدانية فذكر الثاني قوانين ليبني عليها استدلاله على تناهي الزمان وبيان حدوثه فمما قال عن خواص الأزلي. أنه لا قوامه من غيره وأنه لا علة له فلا موضوع له ولا محمول ولا فاعل ولا سبب وقال: «فالأزلي لا جنس له لأنه إن كان له جنس فهو نوع والنوع مركب من جنسه المغاير له ولغيره ومن فصل ليس في غيره فله موضوع وهو الجنس القابل لصورته وصورة غيره ومحمول وهو الصورة الخاصة له دون غيره فله موضوع ومحمول»[2].

فنجد أن ما ذكر ابن حزم عن الجنس هو بعينه ما ذكره الكندى إلا أن الكندي ساقه في بيان منافاة ما دخل تحت الجنس للأزلية، وابن حزم ساقه لبيان أن ما كان أكثر من واحد فهو واقع تحت جنس العدد وما يقع تحت جنس العدد فهو مناف للوحدة لما ذكر.

وهذا المسلك الذي تبعه الإمام ابن حزم في البرهنة على وحدانية الله تبارك وتعالى باثبات ربوبيته واعتقاد أنه وحده خالق العالم مسلك

---

(١) أنظر رسالة الكندى إلى المعتصم في الفلسفة الأولى ص ١٢١، ١٢٢. ومناهج الأدلة لابن رشد مقدمة الدكتور محمود قاسم ص٢٩. والتفكير الفلسفي في الإسلام جـ٢ ص٣٢٠.

(٢) رسالة الكندي إلى المعتصم في الفلسفة الأولى ص٩٠، ٩١.

منطقي لإثبات هذا النوع من التوحيد وليس تحقيق هذا النوع بالدليل هو غاية التوحيد الذي دعت إليه الرسل عليهم الصلاة والسلام واثبات وحدانية فاعل العالم اقتصاراً على أنه واحد في ذاته لا قسيم له أو لا جزء له وأنه واحد في صفاته لا شبيه له وأنه واحد في أفعاله لا شريك له[1]. ليس هو التوحيد الكامل والمقر بهذا النوع من التوحيد فقط لا يكون موحداً ولا مؤمناً فإن مشركي العرب كانوا مقرين بأن الله تعالى هو الخالق للسموات والأرض ومن فيهن وما بينهما وكانوا يعبدون غيره فهم مشركون كما أخبر الله عنهم فلم يجعلهم هذا الإقرار موحدين قال تعالى: «ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض وسخر الشمس والقمر ليقولن الله فأنى يؤفكون»[2]. وقال تعالى: «قل لمن الأرض ومن فيها إن كنتم تعلمون؟ سيقولون لله قل أفلا تذكرون؟ قل من رب السموات السبع ورب العرش العظيم سيقولون لله قل أفلا تتقون. قل من بيده ملكوت كل شيء وهو يجير ولا يجار عليه إن كنتم تعلمون سيقولون لله قل فأنى تسحرون»[3].

فهم قد أثبتوا أن الله خالق الكون كله وأنه ربه وبيده ملكوت كل شيء ولكنهم لم يؤمنوا بأن لا إله إلا هو، لأن الإقرار بها، إقرار بأنه وحده هو الإله المستحق للعبادة[4].

---

(١) أنظر المغني في أبواب التوحيد والعدل للقاضي عبدالجبار بن أحمد جـ ٤ ص٢٤١، ٢٤٢. والاقتصاد في الاعتقاد للامام الغزالي ص٦٩، ٧٠. ومتن العقيدة المسماة بأم البراهين ص١-ب ضمن مجموعة رسائل مخطوطة في لاله لي باستانبول رقم ٢٢٤٠ وهي من المجموعة ص١٢٣ ـ ١٢٦.

(٢) سورة العنكبوت آية (٦١).

(٣) سورة المؤمنون الآيات (٨٤ ـ ٨٩).

(٤) أنظر موافقة صحيح المنقول لابن تيمية جـ١ ص١٣٦ ورسالة في أهل الصفة والأباطيل فيهم وفي الأولياء ضمن الرسائل والمسائل جـ١ ص٣٤، ٣٥.

وقد اشتهر عند المتكلمين إثبات الوحدانية بدليل التمانع استناداً إلى بعض الآيات القرآنية وفيه يحصل اثبات وحدة الصانع وتفرده بالألوهية دون سواه.

ويمكن تقرير هذا الدليل كالآتي:

لو قدرنا وجود إلهين وأراد أحدهما تحريك جسم في وقت معين، وأراد الآخر سكونه في ذلك الوقت ـ لأن كلًا منهما أمر ممكن في نفسه، وكذا تعليق الإرادة بكل منهما إذ لا تضاد بين الإرادتين بل بين المرادين ـ وقصد كل واحد منهما إلى تنفيذه مراده، فلا يخلو إما أن يقدر حصول المرادين أو انتفاؤهما أو حصول أحدهما، وانتفاء الآخر.

فإن قدر حصول المرادين كان ذلك محالا، إذ يلزم من تقدير حصولهما اجتماع النقيضين. وان قدر انتفاؤهما كان ذلك محالاً أيضاً، لاستحالة عرو الجسم القابل للحركة والسكون عنهما وهو ممتنع، على أنه لو قدر امتناع المرادين لدل ذلك على نقص كل واحد منهما وخروجهما عن الإلهية.

وإن قدر حصول مراد أحدهما دون الآخر، فالذي حصل مراده هو الغالب، والذي لم يحصل مراده، مع قصده حصوله هو الممنوع الضعيف المهين، والممنوع المنعوت بالنقص لا يستوجب صفة الإلهية[1].

(١) أنظر اللمع للأشعري ٢٠، ٢١. والتوحيد للماتريدي ص ٢٠، ٢١ والتمهيد للباقلاني ص٢٥. والإنصاف له ص٣٤، والمغنى للقاضى عبدالجبار جـ٤ ص٢٧٥، ٢٧٦ وشرح الأصول الخمسة له من ٢٧٧، ٢٧٨ وأصول الدين للبغدادي ص٨٥، ٨٦ والمعتمد لأبي يعلى ص٤١. والشامل للجويني ص ٣٥٢. وإحياء علوم الدين للغزالي جـ١ ص١٠٨ ونهاية =

وإلى هذا الدليل الإشارة بقوله تعالى: «ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله إذا لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض سبحان الله عما يصفون»[1]، وقوله: «لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا»[2].

أي لو قدر تعدد الآلهة لانفرد كل منهم بما خلق، وكان كل منهم يطلب قهر الآخر وخلافه فيعلوا بعضهم على بعض فما كان ينتظم الوجود والمشاهد انتظامه يقول تعالى: «ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت»[3] فليس هناك آلهة بل إله واحد لا إله إلا هو سبحانه عما يقول الظالمون علواً كبيراً.

ودليل التمانع دليل عقلي مبني على السبر والتقسيم، وليس في الآيات ذلك التقسيم، وإنما فيها الإشارة إلى المعنى، وتأييد نتيجة ذلك الدليل، وهي فساد المصنوع عند تعدد الصانع، وقد رد ابن رشد[4] على من قال بتضمن الآية لدليل التمانع الذي صوره

= الإقدام للشهرستاني ص٩١ - ٩٣ وغاية المرام للآمدي ص١٥١، ١٥٢ وشرح العقائد النسفية ص٦٢ - ٦٥ وشرح المواقف ص٦٨ - ٧١. وشرح الطحاوية ص٢١، ٢٢.

(١) سورة المؤمنون آية (٩١).

(٢) سورة الأنبياء آية (٢٢).

(٣) سورة الملك آية (٣).

(٤) هو أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد القرطبي المالكي محدث طبيب. أقبل على الكلام والفلسفة حتى صار يضرب به المثل فيها له مؤلفات كثيرة منها فلسفة ابن رشد.والتحصيل. وفصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال. توفى سنة ٥٩٥ وكان مولده في سنة ٥٢٠ من الهجرة. أنظر بغية الملتمس للضبي ص ٥٤ وشذرات الذهب جـ ٤ ص ٣٢٠ والأعلام جـ ٥ ص ٣١٨.

المتكلمون فقال: «إن ما فهمه المتكلمون من الآية ليس هو الدليل الـذي تضمنتـه حيث قسموا الأمر إلى ثلاثة أقسام وليس في الآية تقسيم فدليلهم هذا هو الذي يعرفه أهل المنطق بالقياس الشرطي المنفصل[1] ويعرفونه هم بدليل السبر والتقسيم.

والدليل الذي تضمنته الآية هو الذي يعرف في صناعة المنطق بالشرطى المتصل[2]. وهو غير المنفصل والفرق بين الدليلين ظاهر. ويكون المعنى في الآية، أنا لو فرضنا وجود أكثر من إله لفسد العالم. لكن هذا الفرض غير صحيح لأن العالم ليس فاسداً فليس هناك إلا إله واحد سبحانه وتعالى عما يقول الظالمون علواً كبيراً»[3].

ويرى بعض المتكلمين أن قوله تعالى «لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسـدتا»[4] حجة اقناعية للمسترشد وإن لم تفد إفحاماً للجاحد،

---

(١) هو ما كانت إحـدى مقـدمتيه قضية شرطية منفصلة، والأخـرى حملية، والشرطية هي الكـبرى. ولـه ثلاث حالات، لأنـه إمـا أن تكون الشرطية المنفصلة مانعة جمع وخلو «حقيقة» أو مانعة جمع فقط، أو مانعة خلو فقط. أنظر معيار العلم للغزالي ص١٢٦، ١٢٧. وتحرير القواعد المنطقية لمحمود الـرازي شرح الـرسـالـة الشمسية للقـزويني ص١٦٤. والمنطق الصوري والـرياضى لعبـدالـرحمن بدوي ص٢١٩ ـ ٢٢١ والمرشد السليم في المنطق الحديث والقديم لعوض الله ص١٦٧.

(٢) هو ما كانت القضية الكبرى فيه شرطية متصلة، والاستثنائية حملية والنتيجة إما أن تكون مثبتة للتالي أو نافية للمقدم، والحالة الأولى تسمى حالة الوضع، والحالة الثانية تسمى حالة الرفع. أنظر معيار العلم ص١٢٣، ١٢٤. وتحرير القـواعـد المنـطقية شرح الـرسـالـة الشمسية ص١٦٤. والمنطق الصوري والرياضى ص٢١٦. والمرشد السليم ص١٦٥، ١٦٦.

(٣) أنظر مناهج الأدلة لابن رشد مع المقدمة ص٣٤، ١٥٩.

(٤) سورة الأنبياء آية (٢٢).

والملازمة بين تعدد الآلهة وفساد السموات والأرض عادية فإن العادة جارية بوجود التمانع والتغالب عند تعدد الحاكم على ما أشير إليه بقوله تعالى «ولعلا بعضهم على بعض» وإلا فان أريد الفساد بالفعل أي خروجهما عن هذا النظام المشاهد فمجرد التعدد لا يستلزم الفساد لجواز الاتفاق على هذا النظام. وإن أريد إمكان الفساد فلا دليل على انتفائه بل النصوص شاهد بطي السموات وخرابها ورفع هذا النظام الذي يسير به الكون بقوله تعالى: «يوم نطوي السماء كطي السجل للكتب كما بدأنا أول خلق نعيده وعداً علينا إنا كنا فاعلين»[1] ويقول: «إذا السماء انفطرت، وإذا الكواكب انتثرت، وإذا البحار فجرت وإذا القبور بعثرت»[2] ويقول «إذا السماء انشقت. وأذنت لربها وحقت. وإذا الأرض مدت وألقت ما فيها وتخلت وأذنت لربها وحقت»[3] ويقول: «إذا الشمس كورت، وإذا النجوم انكدرت وإذا الجبال سيرت»[4]، وما معنى هذه الآيات إلا خراب هذا الكون ونظامه وتغيره في يوم القيامة يقول تعالى: «يوم تبدل الأرض غير الأرض والسموات وبرزوا لله الواحد القهار»[5] فهو ممكن لا محالة ولا يمكن القول بأن الملازمة قطعية والمراد بفسادهما عدم تكوينهما أي أن وجود أكثر من صانع يوجد بينهم تمانع في الأفعال فلا يكون واحد منهم صانعاً فلم يوجد مصنوع لأن القول بامكان التمانع لا يستلزم إلا عدم تعدد الصانع لا انتفاء المصنوع على

---

(١) سورة الأنبياء آية (١٠٤).

(٢) سورة الانفطار الآيات (١ ـ ٤).

(٣) سورة الانشقاق الآيات (١ ـ ٥).

(٤) سورة التكوير الآيات (١ ـ ٣).

(٥) سورة إبراهيم: آية (٤٨).

أنه يرد منع الملازمة إن أريد به عدم التكون بالفعل، ومنع انتفاء اللازم إن أريد به الإمكان فإن قيل مقتضى كلمة «لو» أي انتفاء الثاني في الماضي بسبب انتفاء الأول فيه فلا يفيد الدلالة على أن انتفاء الفساد في الزمان الماضي بسبب انتفاء التعدد قلنا نعم بحسب أصل اللغة كذلك لكن قد يستعمل للاستدلال بانتفاء الجزاء على انتفاء الشرط من غير دلالة على تعيين زمان كما في قولنا لو كان العالم قديماً لكان غير متغير والآية من هذا القبيل[1].

والآية دليل على إثبات وحدانية الله تبارك وتعالى بإلهيته سواء قررت دلالتها بطريق التمانع، أو بنفي صدور الفعل الواحد عن فاعلين حيث إن الفعلين من نوع واحد إذا اجتمعا على محل واحد فسد المحل ضرورة[2].

ومما ورد في القرآن الكريم نافياً الآلهة مع الله تبارك وتعالى قوله: «قل لو كان معه آلهة كما يقولون إذاً لابتغوا إلى زي العرش سبيلاً»[3].

ويرى بعض المفسرين أن معنى قوله «إذا لابتغوا إلى ذى العرش سبيلاً» أي لطلبوا إلى من له الملك والربوبية سبيلاً بالمغالبة كما يفعل الملوك بعضهم مع بعض»[4] وهذا القول له وجه من الصحة ويعضده بعض ما قيل في دلالة الآيتين السابقتين.

---

(١) أنظر شرح العقائد النسفية للتفتازاني مع حاشية الكستلي ص ٦٤، ٦٥.
(٢) أنظر مناهج الأدلة لابن رشد ص ١٥٦، ١٥٧.
(٣) سورة الإسراء آية (٤٢).
(٤) الكشاف للزمخشري جـ ٢ ص ٤٥١

وقيل المعنى إنه لو كان فيهما آلهة نسبتهم إلى هذا العالم واحدة لوجب أن يكونوا على العرش معه فكان يوجد موجودون متماثلين ينسبون إلى محل واحد نسبة واحدة وهذا لا يصح لأنه إذا اتحدت النسبة اتحد المنسوب والمقصود أنهم لا يجتمعون في النسبة إلى محل واحد كما لا يحلون في محل واحد إذا كانوا ممن شأنهم أن يقوموا بالمحل، وإن كان الأمر في نسبة الإله إلى العرش ضد هذه النسبة.[1].

وأرى بعد هذا القول عن المراد بالآية، وأن الأقرب إلى المراد بها، كما هو الظاهر والله أعلم؛ أنه لو كان الأمر كما يقول المشركون الزاعمون أن لله شركاء تعبد معه، وتقرب إليه، وتشفع لديه لكان أولئك المعبودون يعبدونه، ويتقربون إليه ويبتغون إليه الوسيلة والقربة فاعبدوه أنتم وحده وهذا كقوله تعالى: «أولئك الذين يدعون يبتغون إلى ربهم الوسيلة»[2] فليس لكم حاجة بعبادة غيره ليكون واسطة لكم إليه فإنه لا يحب ذلك ولا يرضاه، وقد نهى عن ذلك على ألسنة جميع رسله وأنبيائه، فدعا إلى عبادته وحده وأنه المتفرد بالإلهية دون غيره قال الله تعالى: «لقد أرسلنا نوحاً إلى قومه فقال ياقوم اعبدوا الله ما لكم من إله غيره»[3]. وقال هود عليه السلام لقومه: «ياقوم اعبدوا الله مالكم من إله غيره»[4]. وقال صالح عليه السلام لقومه: «ياقوم اعبدوا الله مالكم من إله غيره»[5]. وقال شعيب عليه السلام:

---

(١) أنظر مناهج الأدلة لابن رشد مع المقدمة ص ١٥٧.

(٢) سورة الإسراء آية (٥٧).

(٣) سورة الأعراف آية (٥٩).

(٤) سورة الأعراف آية (٦٥).

(٥) سورة الأعراف آية (٧٣).

«ياقوم اعبدوا الله مالكم من إله غيره» [١]. وقال تعالى: «ولقد بعثنا في كل أمة رسولاً أن اعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت» [٢]. وقال تعالى: «وما أرسلنا من قبلك من رسول إلا نوحي إليه أنه لا إله إلا أنا فاعبدون» [٣]. وقال: «قد كانت لكم أسوة حسنة في إبراهيم والذين معه إذ قالوا لقومهم إنا برآء منكم ومما تعبدون من دون الله كفرنا بكم وبدا بيننا وبينكم العداوة والبغضاء أبداً حتى تؤمنوا بالله وحده» [٤]. ويقول تعالى: «واسأل من أرسلنا من قبلك من رسلنا أجعلنا من دون الرحمن آلهة يعبدون» [٥]. فهذه دعوة الرسل عامة إلى إخلاص العبادة لله دون سواه [٦].

وقد ذكر الله تبارك وتعالى في غير ما آية من كتابه وحدانيته وتفرده بالألوهية دون سواه وأثبت هذه الوحدانية بأدلة تتجه إلى الحس والعقل معاً فبين تفرده بالألوهية عن طريق النظام والعناية والتدبير الموجود في الكون وأن هذه المصنوعات العظيمة المتقنة المسخرة والمهيئة بكل ما فيه قوام الحياة يستحيل صدورها عن أكثر من إله لأن بالتعدد يكون اختلاف المقاصد فلا يتم منها مقصود فيحصل الفساد كما سبق الكلام عن هذا قريباً.

---

(١) سورة الأعراف آية (٨٥).

(٢) سورة النحل آية (٣٦).

(٣) سورة الأنبياء آية (٢٥).

(٤) سورة الممتحنة آية (٤).

(٥) سورة الزخرف آية (٤٥).

(٦) أنظر جامع البيان عن تأويل القرآن للطبري جـ ١٥ ص ٩١. وتفسير القرآن العظيم لابن كثير جـ ٤ ص ٣١٠، ٣١١، والكشاف للزمخشري جـ ٢ ص ٤٥١ وموافقة صحيح المنقول لابن تيمية ص ١٣٤، ١٣٥. وشرح الطحاوية ص ١٨.

ومن الآيات الـدالـة على تفـرد الله بالألـوهية بعـد بيان خلق السمـوات والأرض ومـا فيهما من العناية بالخلق وما أحيطا به من التدبير المسخر قوله تعالى: «قل الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى آلله خير أما يشركون. أمن خلق السموات والأرض وأنزل لكم من السماء ماء فأنبتنا به حدائق ذات بهجة ما كان لكم أن تنبتوا شجـرهـا أإله مع الله بل هم قوم يعدلون أمن جعل الأرض قراراً وجعل خلالها أنهاراً وجعل لها رواسي وجعل بين البحرين حاجزاً أإله مع الله بل أكثرهم لا يعلمون. أمن يجيب المضطر إذا دعاه ويكشف السوء ويجعلكم خلفاء الأرض أإله مع الله قليلاً ما تذكرون. أمن يهديكم في ظلمات البر والبحر ومن يرسل الرياح بشراً بين يدي رحمته أإله مع الله تعالى عما يشركون أمن يبدأ الخلق ثم يعيده ومن يرزقكم من السماء والأرض أإله مع الله قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين»[1].

ويذكر في موضع آخر من كتابه تفرده بالألوهية وعنايته البالغة بنا ورعايته لمصالحنا بإتيانه بالليل والنهار بالتعاقب المستمر ليحصل لنا العيش والبحث عن الأرزاق والسكون والراحة يقول تعالى: «وهو الله لا إلـه إلا هو له الحمـد في الأولى والآخرة. وله الحكم وإليه ترجعون قل أرأيتم إن جعل الله عليكم الليل سرمداً إلى يوم القيامة من إله غير الله يأتيكم بضياء أفلا تسمعون، قل أرأيتم إن جعل الله عليكم النهـار سرمـداً إلى يوم القيامة من إله غير الله يأتيكم بليل تسكنون فيه أفلا تبصرون»[2] ويقول تعالى: «يأأيها الناس اذكروا

---

(١) سورة النمل الآيات (٥٩ ـ ٦٤).

(٢) سورة القصص الآيات (٧٠ ـ ٧٢).

نعمة الله عليكم هل من خالق غير الله يرزقكم من السماء والأرض لا إله إلا هو فأنّىٰ تؤفكون»[1] ويقول تعالى: «قل أرأيتم إن أخذ الله سمعكم وأبصاركم وختم على قلوبكم من إله غير الله يأتيكم به»[2]. وهذا الحصر يدل على نفي الشريك مع الله تعالى وتقدس. ويقول تعالى: «وإن يمسسك الله بضر فلا كاشف له إلا هو وإن يمسسك بخير فهو على كل شيء قدير»[3] ويقول تعالى: «وان يمسسك الله بضر فلا كاشف له إلا هو وإن يردك بخير فلا راد لفضله»[4].

يبين تعالى في الآيتين عدم الشريك معه إذ لو كان معه شريك لجلب النفع ودفع الضر فبطل الحصر المذكور في الآيتين.

ويقول تعالى: «قل أفرأيتم ما تدعون من دون الله إن أرادني الله بضر هل هن كاشفات ضره أو أرادني برحمة هل هن ممسكات رحمته»[5] فعدم تأثير ما يدعى من دونه بكشف الضر أو إمساك الرحمة إذا أريد من الله دليل على أنه وحده القادر على ذلك والعاجز لا يكون إلهاً يعبد.

وقد بين تعالى تفرده بالألوهية بأنه الخالق لكل شيء كما قال: «الله خالق كل شيء وهو على كل شيء وكيل»[6] إذ لو كان معه آلهة لكان لهم خلق وغير الخالق لا يصلح للإلهية.

---

(١) سورة فاطر آية (٣).
(٢) سورة الأنعام آية (٤٦).
(٣) سورة الأنعام آية (١٧).
(٤) سورة يونس آية (١٠٧).
(٥) سورة الزمر آية (٣٨).
(٦) سورة الزمر آية (٦٢).

وذكر سبحانه في مواضع كثيرة من كتابه ما يدل على تفرده بالألوهية كما في قوله: «هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم»[1].

لأن الأول هو الفرد السابق وقوله: «وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها إلا هو»[2] ففي نفيه تبارك وتعالى علم الغيب عن سواه ما يدل على عدم الشريك إذ لو كان له شريك لكان عالماً مثله ثم إن الله تعالى صرح بكلمة «لا إله إلا هو في نحو سبعة وثلاثين موضعاً، وبالوحدانية في نحو سبعة عشر موضعاً من كتابه ذكرنا ونذكر بعض هذه المواضع الدالة على نفي الألوهية عن سواه تعالى [3].

فالتوحيد الذي جاء به الشرع وبه يكون الإيمان هو توحيد الله تعالى بإفراده بالعبادة وحده دون سواه وتجريد محبته والإخلاص له وخوفه ورجاؤه والتوكل عليه والرضا به رباً وإلهاً ووالياً وأن لا يجعل له عدلاً في شيء من الأشياء وهو أحد التوحيدين «الذين عليهما مدار كتاب الله تعالى وبتحقيقهما بعث الله سبحانه وتعالى رسوله صلى الله عليه وسلم وإليهما دعت الرسل صلوات الله وسلامه عليهم من أولهم إلى آخرهم. وثانيهما التوحيد العلمي الخبري الاعتقادي المتضمن إثبات صفات الكمال لله وحده وتنزيهه فيها عن التشبيه والتمثيل وتنزيهه عن صفات النقص»[4] ولا يتم أحد التوحيدين إلا بالآخر. وقد دل القرآن والسنة على كل منهما وعليهما ومما دل على توحيد الله بإفراده بالعبادة قوله تعالى: «قل يا أيها الكافرون. لا أعبد ما تعبدون

---

(١) سورة الحديد آية (٣).

(٢) سورة الأنعام آية (٥٩).

(٣) أنظر التفسير الكبير للرازي جـ ٢٢ ص ١٥٣، ١٥٤.

(٤) إجتماع الجيوش الإسلامية لابن القيم ص ٤٦، ٤٧ بتصرف.

ولا أنتم عابدون ما أعبد، ولا أنا عابد ما عبدتم، ولا أنتم عابدون ما أعبد لكم دينكم ولى دين»[1] . وقوله تعالى: «قل ياأهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئاً ولا يتخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله فان تولوا فقولوا اشهدوا بأنا مسلمون»[2]، وجملة سورة الأنعام دالة على هذا النوع من التوحيد، وهذا النوع في الطلب والقصد، والنوع الثاني في الإثبات والمعرفة أي إثبات حقيقة ذات الرب تعالى وصفاته وأفعاله وأسمائه وأنه ليس كمثله شيء في ذلك كله كما أخبر بذلك عن نفسه وأخبر عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم وهذا النوع في القرآن كثير جداً يقول تعالى «قل هو الله أحد الله الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد»[3] ويقول تعالى: «الله لا إله إلا هو له الأسماء الحسنى»[4] ويقول: «سبح لله ما في السموات والأرض وهو العزيز الحكيم له ملك السموات والأرض يحيي ويميت وهو على كل شيء قدير هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم هو الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش يعلم ما يلج في الأرض وما يخرج منها وما ينزل من السماء وما يعرج فيها وهو معكم أينما كنتم والله بما تعملون بصير له ملك السموات والأرض وإلى الله ترجع الأمور»[5] والآيات الدالة على هذا النوع كثيرة كما في أول سورة آل عمران، وأول سورة السجدة، وآخر سورة الحشر وغير ذلك.

---

(١) سورة الكافرون الآيات (١ ـ ٦).

(٢) سورة آل عمران آية (٦٤).

(٣) سورة الإخلاص الآيات (١ ـ ٤).

(٤) سورة طه آية (٨).

(٥) سورة الحديد الآيات (١ ـ ٥).

وقد جاء الكثير من الآيات متضمنا لنوعى التوحيد في غالب سور القرآن الكريم وفي كثير من الأحاديث النبوية يقول تعالى: «وإلهكم إلـه واحـد لا إله إلا هو الرحمن الرحيم»[1] ويقول: «ياأيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون الذي جعل لكم الأرض فراشاً والسماء بناء وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقاً لكم فلا تجعلوا لله أنداداً وأنتم تعلمون»[2] إلى غير ذلك، ويقول جابر بن عبدالله في سياق حديثه في حجة الوداع فأهل رسول الله صلى الله عليه وسلم بالتوحيد: «لبيك اللهم لبيك لبيك لا شريك لك لبيك إن الحمد والنعمة لك والملك لا شريك لك»[3]. والأحاديث في هذا المعنى كثيرة[4]. والقرآن الكريم كله في التوحيد وحقوقه وجزائه، وفي شأن الشرك وأهله وجزائهم؛ لأنه إما خبر عن الله وعن أسمائه وصفاته، أو دعوة إلى عبادته وحده لا شريك له وخلع ما يعبد من دونه، وإما أمر ونهي وإلزام بطاعته، وهو من مكملات التوحيد، وإما خبر عن إكرامه لأهل توحيده، وما فعل بهم في الدنيا وما يكرمهم به في الآخرة، وهو جزاء توحيده، وإما خبر عن أهل الشرك وما فعل بهم في الدنيا من النكال وما يفعل بهم في العقبى من العذاب فهو جزاء من خرج عن حكم التوحيد.[5] فالتوحيد هو أول

---

(١) سورة البقرة آية (١٦٣).

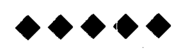
(٢) سورة البقرة الآيتان (٢١، ٢٢).

(٣) صحيح الإمام مسلم جـ ٢ ص ٨٨٧.

(٤) أنظر موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول لابن تيمية جـ ١ ص ١٣٤، ١٣٥ واجتماع الجيوش الإسلامية ص ٤٧، ٤٨ وشرح العقيدة الطحاوية ص ٢٩.

(٥) أنظر شرح الطحاوية ص ٢٩، ٣٠.

دعوة الرسل عليهم الصلاة والسلام، وأول مقام يقوم فيه السالك إلى الله تبارك وتعالى. وأول واجب يجب على المكلف يقول صلى الله عليه وسلم: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله.. الحديث»[1] ثم هو آخر واجب يقول صلى الله عليه وسلم: «من كان آخر كلامه لا إله إلا الله دخل الجنة»[2] جعلها الله آخر كلامنا إنه سميع مجيب.



---

(١) صحيح الإمام البخاري جـ ١ ص ١١، صحيح الإمام مسلم جـ ١ ص ٥٣.

(٢) سُنن أبي داود جـ ٢ ص ١٦٩. وقد بوب البخاري بقوله: «باب الجنائز ومن كان آخر كلامه لا إله إلا الله» جـ ١ ص ١٥٢، ١٥٣. وذكر حديث من مات لا يشرك بالله شيئاً دخل الجنة.. الحديث. وأنظر أحاديث في نفس المعنى في المستدرك للحاكم جـ ١ ص ٧٢.



الفصل الثالث

التنزيهـــات

■ الكلام في هذا الفصل على :

١ ـ الجسمية، والعرضية، والزمانية، والمكانية، والحركة .

٢ ـ الصورة .

٣ ـ الماهية .

٤ ـ صفات الله تعالى .

٥ ـ أسماء الله تعالى .



١ ـ الجسمية، والعرضية، والزمانية والمكانية والحركة.

يرى أبو محمدابن حزم أن من توحيد الله تعالى ونفي التشبيه عنه نفي الجسمية، والعرضية، والزمانية، والمكانية، والحركة.

فقال لنفي الجسمية: إنه لم يأت نص بتسميته تعالى جسمًا، ولم يقم البرهان بتسميته بذلك بل البرهان مانع منه. ولو أتانا نص بتسميته تعالى جسمًا لوجب علينا القول بذلك.[١].

والبرهان المانع من تسميته تعالى جسمًا كما قال: «لا يوجد في العالم إلا جسم أو عرض وكلاهما يقتضي بطبيعته وجود محدث له فبالضرورة نعلم أنه لو كان محدثها جسمًا أو عرضاً لكان يقتضي فاعلاً فعله ولا بدفوجببالضرورة أن فاعل الجسم والعرض ليس جسمًا ولا عرضاً وهذا برهان يضطر إليه كل ذي حس بضرورة العقل ولا بد وأيضاً فلو كان الباري «جسمًا لاقتضى ذلك ضرورة أن يكون له زمان ومكان هما غيره، وهذا إبطال التوحيد وإيجاب الشرك معه تعالى لشيئين سواه، وإيجاب أشياء معه غير مخلوقة وهذا كفر»[٢].

واستدل على نفى المكان عنه تعالى بقوله سبحانه: «ألا إنه بكل شيء محيط»[٣]. وقال إن هذا يوجب ضرورة أنه تعالى لا في مكان إذ لو كان في المكان لكان المكان محيطاً به من جهة «ما» أو من جهات. وهذا منتف عن الباري تعالى بنص الآية المذكورة، والمكان شيء بلا

---

(١) أنظر الفصل جـ ٢ ص ١١٨، ١١٩.

(٢) الفصل جـ ٢ ص ١١٧. بتصرف.

(٣) سورة فصلت آية «٥٤».

شك فلا يجوز أن يكون شيء في مكان ويكون هو محيطاً بمكانه، هذا محال في العقل يعلم امتناعه ضرورة.[1].

واستدل على نفي الزمان والمكان عنه تعالى بقوله تعالى: «وخلق كل شيء فقدره تقديراً»[2] وقال تعالى: «خلق السموات والأرض وما بينهما»[3] والزمان والمكان مخلوقان قد كان تعالى دونهما.

والمكان إنما هو للأجسام. والزمان هو مدة كل ساكن أو متحرك أو محمول في ساكن أو متحرك وكل هذا مبعد عن الله عز وجل[4].

وقد أبطل قول من وصف الله بالجسمية والحركة والصورة بقوله: إن الضرورة توجب أن كل متحرك فذو حركة، وأن الحركة لمتحرك بها وهذا من باب الإضافة، فلو كان كل محرك متحركاً لوجب وجود أفعال لا أوائل لها وهذا باطل. فوجب ضرورة، وجود محرك ليس متحركاً ضرورة ولابد، وهو الباري تعالى محرك المتحركات لا إله إلا هو، وكل ذي حركة فهو ذو عرض محمول فيه فصح أنه تعالى ليس جسماً ولا متحركاً وبالله التوفيق[5].

إن رأي ابن حزم بأن من التوحيد ونفي التشبيه نفي الجسمية، والعرضية والزمانية، والمكانية، والحركة. نفياً مطلقاً، ليس من التوحيد الذي جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم. فما جاء به عليه الصلاة والسلام لم يكن يتضمن شيئاً من هذا النفي وإنما تضمن

---

(١) أنظر الفصل جـ ٢ ص ١٢٥.
(٢) سورة الفرقان آية (٢).
(٣) سورة السجدة آية (٤).
(٤) أنظر المحلى جـ ١ ص ٣٥.
(٥) أنظر الفصل جـ ٢ ص ١١٩.

إثبات الإلهية لله وحده بأن يشهد أن لا إله إلا الله، ولا يعبد إلا إياه ولا يتوكل إلا عليه ولا يوالى إلا له، ولا يعادى إلا فيه ولا يعمل إلا لأجله ـ وقد بينا هذا التوحيد بأدلته عند الكلام على الوحدانية [1].

وتـوحيد الرسل يتضمن إثبات الرسل ما أثبته تعالى لنفسه من الأسماء والصفات، ونفي ما نفاه عن نفسه [2].

والتـوحيد بهذا المعنى الذي قال به ابن حزم ـ تجريد الذات ـ مأخـوذ عن الفـلاسفـة فهم الذين يثبتون ذاتاً منزهة عن الكثرة، ويرون في إثبات الصفات تكثيراً لها فينفونها ويرجعونها إلى السلوب [3].

وكان الأليق بابن حزم والذي يتمشى مع مذهبه ـ الأخذ بالظاهر وعدم وصف الله وتسميته إلا بما ورد ـ أن لا ينفي عنه تعالى ما لم ينفه عن نفسه، ولم ينفه عنه رسوله صلى الله عليه وسلم ولا صحابته، لأن التوحيد بهذا النفي لم يرد لا في الكتاب ولا في السنة، ولو التزم مذهبه لما نفى عن الله تعالى ما لم ينفه عن نفسه.

والذي يذهب إليه سلف الأمة وأئمتها ـ في الجسمية، والعرضية والـزمـانية، والمكـانية ـ عدم اطلاق هذه الألفاظ نفياً وإثباتاً لأنه بدعـة، لما في إثبـاتهـا، ونفيها من التلبيس والإيهام، بل لابد من الاستفسـار، والاستفصـال عنـد الاطلاق، فإن كان المعنى المراد

(١) أنظر ١٦٦ ـ ١٦٩.

(٢) أنظر درء تعارض العقل والنقل جـ ١ ص ٢٢٤، ٢٢٥. ونقض المنطق ص ١٢٤.

(٣) أنظر آراء أهل المدينة الفاضلة للفارابي ص ٣٢، ٣٣. والملل والنحل جـ ١ ص ٥٠. ودرء تعارض العقل جـ ١ ص ٢٨٤. ونقض المنطق ص ١٣٢. والفلسفة اليونانية ليوسف كرم ص ١٣١، ١٣٢.

صحيحاً موافقاً لما ورد في الكتاب وفي السنة قبل وإلا رد[1].

وقد أجاب الإمام أحمد رضى الله عنه أبا عيسى برغوث[2]، حين ناظره في القرآن وألزمه، بأنه إذا أثبت لله كلاماً غير مخلوق لزم أن يكون جسمًا، بأن هذا اللفظ مجمل لا يدرى مقصود المتكلم، ولم يرد به النص، وليس لأحد أن يلزم الناس أن ينطقوا به، أو يأخذوا بمدلوله ـ وقال أحمد: ـ إني لا أقول إنه جسم، ولا ليس بجسم: لأن كلا الأمرين بدعة محدثة في الإسلام. فهو سبحانه أحد صمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد.

وبأن هذه الحجة ليست شرعية، فلا يجب على الناس إجابة من دعا إلى موجبها، وإنما هي بدعة، لا يعرف مقصود المتكلم بها إلا بعد الاستفصال والاستفسار، فلا هي معروفة في الشرع، ولا معروفة بالعقل إن لم يستفسر المتكلم بها[3].

وما احتج به ابن حزم من البراهين على نفي الجسمية، والعرضية والزمانية والمكانية، والحركة، فلن نتعرض لنقضه، لأنا لا نقول باثبات تلك الأشياء التي نفاها، وإنما نلتزم في ذلك ما يوافق الكتاب

(١) أنظر درء تعارض العقل جـ ١ ص ٢٢٩، ٢٣٢ ٢٣٣. وبيان تلبيس الجهمية جـ ١ ص ٣٩٧. ونقض المنطق ص ١٢٣، ١٢٥. والمنتقى من منهاج الاعتدال ص ١٠٤، ١٠٩.

(٢) هو محمد بن عيسى الملقب ببرغوث، وإليه تنسب البرغوثية وهي من فرق النجارية، وكان على مذهب النجار فانفرد عنه ببعض المسائل كالاستطاعة التي يكون بها الفعل بأنها لا تكون إلا معه، وغيرها، أنظر الفرق بين الفرق للبغدادي ص ٢٠٩. والفصل جـ ٣ ص ٢٢، والملل والنحل جـ ١ ص ٨٨، ٩٠.

(٣) أنظر درء تعارض العقل مع النقل جـ ١ ص ٢٣٠، ٢٣١. وكتاب الكشف عن مناهج الأدلة لابن رشد ضمن كتاب فلسفة ابن رشد ص ٧٩.

والسنة، ونترك الألفاظ المبتدعة التي تحتمل أكثر من معنى فان تبين أن المراد من ذلك اللفظ صحيح قبل. وإن تبين خلافه رد. فإذا كان مرادهم بنفي الجسم مثلاً. ما يدل عليه اللفظ لغة، وهو البدن الكثيف الذي لا يسمى في اللغة جسم سواه، أو أنه المركب من الأجزاء المنفردة، أو من المادة والصورة، أو مما يقبل الانقسام، أو التفريق، والانفصال، أو ما كان مفرقاً فاجتمع. فالله تبارك وتعالى منزه عن الجسمية بهذه المعاني فهو أحد صمد، وكل هذه المعاني منتفية عنه تبارك وتعالى.

وإن كان المراد بالجسم، ما يشار إليه، أو ما يرى بالأبصار أو ما كان ذاتاً متصفة بصفات الكمال، من العلم، والقدرة والحياة، والسمع، والبصر، وغير ذلك من الصفات فهذا غير صحيح ولا يقبل نفي الجسمية بهذا المعنى[1].

وعلى هذا النحو القول في الزمانية والمكانية، والحركة، ونحو ذلك مما هو محتمل. فيستفصل عن المراد فإن كان مما ثبت لله عنه أو عن رسوله صلى الله عليه وسلم قبل، وإن كان بخلاف ذلك لم يقبل.

---

(١) أنظر الرد على المنطقيين لابن تيمية ص ٢٢٣ - ٢٢٧. وشرح حديث النزول له ص ٦٩، ٧٤، ٧٥. ومنهاج السنة جـ ١ ص ١٨٠ - ١٨٣، ١٩٨ - ٢٠٦ والمنتقى من منهاج الإعتدال ص ٨٠، ٨١، ١٠٦، ١٠٧. ومختصر الصواعق المرسلة جـ ١ ص ١١٢. وجـ ٢ ص ٤٠٥.

٢ ـ الصورة:

يذهب أبو محمد إلى نفي أن يكون لله تعالى صورة لقوله تعالى: «ليس كمثله شيء»[١] حيث إنه تعالى لا يتمثل في صورة شيء مما خلق إذ لو حصل ذلك لكان مثلاً له وهو يقول: «ليس كمثله شيء».

ثم إن الضرورة توجب أن الصورة في المتصور لمتصور بها، وهذا من باب الإضافة، فلو كان كل مصور متصوراً لوجب وجود أفعال لا أوائل لها وهذا باطل. فوجب ضرورة وجود مصور ليس متصوراً ضرورة ولابد وهو الباري تعالى مصور المصورات لا إله إلا هو[٢].

والقول في الحديث الثابت «خلق الله آدم على صورته»[٣]. إن الإضافة في الحديث إضافة ملك يريد الصورة التي تخيرها الله سبحانه وتعالى ليكون آدم مصوراً عليها، وكل فاضل في طبقته فإنه ينسب إلى الله عز وجل كما تقول بيت الله عن الكعبة، وروح الله لجبريل وعيسى وناقة الله لناقة صالح. والبيوت والأرواح والنوق كلها لله تعالى[٤].

لقد أطلق ابن حزم «نفي الصورة عن الله تعالى» صراحة استدلالاً بقوله تعالى «ليس كمثله شيء»[٥] والآية دليل على نفي أن يكون له تعالى وتقدس مثل ومن يقول إن له مثلاً فقد ضل نعوذ بالله

---

(١) سورة الشورى آية (١١).

(٢) أنظر الفصل جـ ٢ ص ١١٩. والمحلى جـ ١ ص ٩.

(٣) أنظر صحيح البخاري ج ٤ ص ٦١، وصحيح مسلم جـ ٤ ص ٢٠١٧، ٢١٨٤. ومسند الإمام أحمد جـ ٢ ص ٢٤٤، ٢٥١، ٣١٥، ٣٢٣، ٤٣٤، ٤٦٣، ٥١٩.

(٤) أنظر الفصل جـ ٢ ص ١٦٧.

(٥) سورة الشورى آية (١١).

من الضلال، ولا تدل على نفي ما ثبت له تبارك وتعالى من أسماء أو صفات أما قوله في الحديث الضحيح «خلق الله آدم على صورته» فله وجه نبينه قريباً إن شاء الله تعالى. ونقول لقد اتفق سلف الأمة على أن الله تعالى يوصف بما وصف به نفسه لأنه أعلم بنفسه يقول تعالى «أأنتم أعلم أم الله»[1] وبما وصفه به رسوله صلى الله عليه وسلم لأنه لا يصف الله تعالى بعد الله أعلم بالله من رسوله صلى الله عليه وسلم وقد قال تعالى في حقه «وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى»[2] فيجب الإيمان بما وصف الله به نفسه، وبما وصفه به رسوله صلى الله عليه وسلم من غير تشبيه لصفات الباري تعالى بصفات خلقه، يدل على هذا قوله تعالى «ليس كمثله شيء»[3] وقوله: «ولم يكن له كفواً أحد»[4] وقوله: «فلا تضربوا لله الأمثال»[5] وقوله: «هل تعلم له سميا»[6] وقوله: «فلا تجعلوا لله أنداداً وأنتم تعلمون»[7] ومن ظن أن صفة الخالق تشبه شيئاً من صفات خلقه فهو ضال جاهل، وقد بين تعالى اتصافه بالصفات بعد نفي مماثلتها لشيء بقوله: «وهو السميع البصير»[8] بعد قوله: «ليس كمثله شيء» وهذه إشارة للخلق أن لا ينفوا عنه تعالى صفة سمعه وبصره بحجة أن في الخلق من يسمع ويبصر فيكون في الإثبات تشبيهاً بل عليهم إثبات ذلك على أساس

---

(١) سورة البقرة آية (١٤٠),

(٢) سورة النجم الآيتان (٣، ٤).

(٣) سورة الشورى آية (١١).

(٤) سورة الإخلاص آية (٤).

(٥) سورة النحل آية (٧٤).

(٦) سورة مريم آية (٦٥).

(٧) سورة البقرة آية (٢٢).

(٨) سورة الشورى آية (١١).

«ليس كمثله شيء»[1] لأن الله تعالى له صفات لائقة بكماله وجلاله لا تدرك حقيقة كيفيتها يقول تعالى «ولا يحيطون به علمًا»[2]، والمخلوقات لهم صفات مناسبة لحالهم[3].

وعلى هذا فقد ثبت في الصحيح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أن لله تبارك وتعالى صورة فيجب علينا الإيمان بذلك وأن لا نروم إدراك كيفيتها ولا نشبهها بالصورة الجسمية[4] لأنها صورة خالق غني عما سواه وكل ما سواه مفتقر إليه فصورة الخالق الغني تناسب كماله وعظمة جلاله[5] روى أبو هريرة رضى الله عنه «أن الناس قالوا يارسول الله هل نرى ربنا يوم القيامة؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: هل تضارون في القمر ليلة البدر؟ قالوا لا يارسول الله، قال فهل تضارون في الشمس ليس دونها سحاب؟ قالوا لا يارسول الله، قال فإنكم ترونه كذلك يجمع الله الناس يوم القيامة فيقول من كان يعبد شيئاً فليتبعه فيتبع من كان يعبد الشمس الشمس، ويتبع من كان يعبد القمر القمر، ويتبع من كان يعبد الطواغيت الطواغيت، وتبقى هذه الأمة فيها شافعوها، أو منافقوها، شك إبراهيم. فيأيتهم الله فيقول أنا ربكم فيقولون هذا مكاننا حتى يأتينا ربنا فإذا جاء ربنا

---

(١) سورة الشورى آية (١١).

(٢) سورة طه آية (١١٠).

(٣) أنظر شرح العقيدة الأصفهانية لابن تيمية ص ٩. ومنهج ودراسات لآيات الأسماء والصفات للشنقيطي ص ٣، ٤، وآداب البحث والمناظرة له القسم الثاني ص ١٢٧ ـ ١٢٩.

(٤) الصورة بالضم الشكل، وتستعمل بمعنى النوع والصفة، وتعرف الصورة الجسمية بأنها: الجوهر الممتد في الأبعاد كلها المدرك في باديء النظر بالحس. أنظر القاموس المحيط جـ ٢ ص٧٣. والتعريفات للجرجاني ص ١١٩.

(٥) أنظر المعتمد في أصول الدين لأبي يعلي ص ٥٨.

عرفناه فيأتيهم الله في صورته التي يعرفون، فيقول أنا ربكم فيقولون أنت ربنا فيتبعونه، ويضرب السراط بين ظهري جهنم، فأكون أنا وأمتي أول من يجيزها، ولا يتكلم يومئذ إلا الرسل ودعوى الرسل يومئذ أللهم سلم سلم «الحديث»[1] وروى أبوسعيد الخدري رضى الله عنه قال: قلنا يارسول الله هل نرى ربنا يوم القيامة؟ قال: هل تضارون في رؤية الشمس والقمر إذا كانت صحواً؟ قلنا لا، قال: فإنكم لا تضارون في رؤية ربكم يومئذ إلا كما تضارون في رؤيتهما، ثم قال: ينادي مناد ليذهب كل قوم إلى ما كانوا يعبدون، فيذهب أصحاب الصليب مع صليبهم وأصحاب الأوثان مع أوثانهم وأصحاب كل آلهة مع آلهتهم، حتى يبقى من كان يعبد الله من بر أو فاجر وغبرات من أهل الكتاب ثم يؤتى بجهنم تعرض كأنها سراب، فيقال لليهود ما كنتم تعبدون؟ قالوا كنا نعبد عُزَيرَ ابن الله، فيقال كذبتم لم يكن لله صاحبة ولا ولد فما تريدون، قالوا نريد أن تسقينا فيقال اشربوا فيتساقطون في جهنم، ثم يقال للنصارى ما كنتم تعبدون؟ فيقولون كنا نعبد المسيح ابن الله، فيقال كذبتم لم يكن لله صاحبة ولا ولد، فما تريدون فيقولون، نريد أن تسقينا، فيقال اشربوا. فيتساقطون حتى يبقى من كان يعبد الله من برّ أو فاجر فيقال لهم ما يحبسكم وقد ذهب الناس فيقولون: فارقناهم ونحن أحوج منا إليه اليوم وإنا سمعنا منادياً ينادي: ليلحق كل قوم بما كانوا يعبدون، وإنما ننتظر ربنا. قال: فيأتيهم الجبار في صورته التي رأوه فيها أول مرة، فيقول أنا ربكم، فيقولون أنت ربنا فلا يكلمه إلا الأنبياء فيقول هل بينكم وبينه آية تعرفونه؟ فيقولون

---

(١) صحيح الإمام البخاري جـ ٤ ص ٢٠٠، وأنظر صحيح الإمام مسلم جـ ١ ص ١٦٣ - ١٦٧.

الساق، فيكشف عن ساق فيسجد له كل مؤمن، ويبقى من كان يسجد لله رياء وسمعة، فيذهب كيما يسجد فيعود ظهره طبقاً واحداً «الحديث»[1].

فلهذا نقول إن لله تبارك وتعالى صورة يعرفها من عبده إذا رآه يوم القيامة وهي صورة تليق بجلاله وعظمته لا تشبه المخلوقات ولا يحيط بها الإدراك، ولا يعرف كنهها إلا هو تعالى وتقدس عن مشابهة الممكنات.

أما القول في الحديث «إن الله خلق آدم على صورته» ونص الحديث برواية أبي هريرة «إذا قاتل أحدكم فليتجنب الوجه فإن الله خلق آدم على صورته» أن الإضافة في قوله «صورته» إضافة ملك يريد الصورة التي تخيرها الله سبحانه ليكون آدم مصوراً عليها وقد ذكر هذا القول ابن حزم فلا داعي لإعادة تقريره، وقال أبوبكر ابن خزيمة: «توهم بعض من لم يتحر العلم أن قوله «على صورته» يريد صورة الرحمن عز ربنا وجل عن أن يكون هذا معنى الخبر بل معنى قوله «خلق آدم على صورته» الهاء في هذا الموضوع كناية عن اسم المضروب.

أراد صلى الله عليه وسلم أن الله خلق آدم على صورة هذا المضروب الذي أمر الضارب باجتناب وجهه بالضرب»[2].

فإن قيل: إن الحديث روى في إحدى الروايات بلفظ «على صورة

---

(١) صحيح الإمام البخاري جـ ٤ ص ٢٠١ وأنظر صحيح مسلم جـ ١ ص ١٦٧ - ١٧١. وسنن الدرامي جـ ٢ ص ٣٢٦، ٣٢٧. ومسند الإمام أحمد جـ ٣ ص ١٧. والمستدرك على الصحيحين للحاكم جـ ٤ ص ٥٨٢ - ٥٨٤.

(٢) كتاب التوحيد لابن خزيمة ص ٣٧. وأنظر أساس التقديس للرازي فقد أورد هذا ص ٨٧.

الرحمن فأضاف الصورة إلى الرحمن تبارك وتعالى من إضافة صفات الذات. قلنا: إن البيهقي قال بعد ماساق هذه الرواية: «يحتمل أن يكون لفظ الخبر في الأصل كما رويناه في حديث أبي هريرة» بلفظ على صورته «فأداه بعض الرواة على ما وقع في قلبه من معناه»[1] وهذه الرواية كما روى ابن خزيمة قال: حدثنا يوسف بن موسى قال ثنا جرير عن الأعمش عن حبيب بن أبي ثابت عن عطاء بن أبي رباح عن عمر قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «لا تقبحوا الوجه فإن ابن آدم خلق على صورة الرحمن» وروى الثوري هذا الخبر مرسلاً غير مسند حدثناه أبوموسى محمد بن المثنى قال: ثناء عبدالرحمن بن مهدي قال ثناء سفيان عن حبيب بن أبي ثابت عن عطا، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «لا يقبح الوجه فإن ابن آدم خلق على صورة الرحمن»[2].

وفي رواة الحديث مقال: قال ابن خزيمة: «والذي عندي في تأويل هذا الخبر إن صح من جهة النقل موصولاً فإن في الخبر عللا ثلاثاً إحداهن أن الثوري قد خالف الأعمش في إسناده. فأرسل الثوري ولم يقل عن ابن عمر، والثانية أن الأعمش مدلس لم يذكر أنه سمعه من حبيب بن أبي ثابت، والثالثة أن حبيب بن أبي ثابت أيضاً مدلس لم يعلم أنه سمعه من عطاء.. فإن صح هذا الخبر مسنداً ـ بأن يكون الأعمش قد سمعه من حبيب بن أبي ثابت. وحبيب قد سمعه من عطاء بن أبي رباح وصح أنه عن ابن عمر على ما رواه الأعمش ـ فمعنى هذا الخبر عندنا أن إضافة الصورة إلى

(١) كتاب الأسماء والصفات للبيهقي ص ٢٩١. بتصرف وأنظر تأويل مختلف الحديث لابن قتيبة ٢١٩، ٢٢٠.

(٢) أنظر التوحيد لابن خزيمة ص ٣٨.

الرحمن في هذا الخبر إنما هو من إضافة الخلق إليه»[1] فليست الإضافة في الخبر من إضافة صفات الذات على زعم من توهم ذلك بل إنها إضافة ملك أي الصورة التي تخيرها الله سبحانه ليكون عليها آدم عليه السلام، وقد سبق ذكرها عند ذكر معنى إضافة الصورة إلى الضمير «الهاء» في قوله «صورته» في الرواية الأولى.

ويكون المعنى فإن ابن آدم خلق على الصورة التي خلقها الرحمن حين صور آدم ثم نفخ فيه الروح. والدليل على صحة هذا التأويل. ما روى عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال: «خلق الله آدم على صورته وطوله ستون ذراعا»[2] وفي الحديث إشارة إلى أن آدم كان مخلوقاً على صورته كاملاً لم يتنقل في أطوار الخلقة وهي الصورة التي كان عليها بعد الخروج من الجنة، وهي ما عليها أبناؤه، فلم تشوه صورته، ولم تغير خلقته بعدما أخرج من الجنة والله أعلم[3].

يقول ابن قتيبة[4] «والذي عندي ـ والله تعالى أعلم ـ أن الصورة ليست بأعجب من اليدين، والأصابع[5]، والعين، وإنما وقع الألف

---

(١) كتاب التوحيد لابن خزيمة ص ٣٨-٣٩، وأنظر أساس التقديس للرازي فقد أشار إلى هذا ص ٨٧.

(٢) صحيح البخاري جـ ٤ ص ٦١، وصحيح مسلم جـ ٤ ص ٢١٨٣، ٢١٨٤. وكتاب التوحيد لابن خزيمة ص ٤٠، والأسماء والصفات للبيهقي ص ٢٨٩.

(٣) أنظر كتاب التوحيد لابن خزيمة ص ٣٩، ٤٠، وأصول الدين للبغدادي ص ٧٦. والأسماء والصفات للبيهقي ص ٢٩٠، ٢٩١. وأساس التقديس للرازي ص ٨٤، ٨٥.

(٤) هو عبدالله بن مسلم بن قتيبة الدينوري أبو محمد نحوي لغوي كان فاضلاً ثقة سكن بغداد وحدث بها وروى عنه ابنه وغيره له تصانيف كثيرة منها غريب القرآن وعيون الأخبار، ومشكل القرآن، وطبقات الشعراء. توفي سنة ٢٧٦ وكانت ولادته في سنة ٢١٣، أنظر وفيات الأعيان جـ ٣ ص ٤٢ ـ ٤٤. وشذرات الذهب جـ ٢ ص ١٦٩.

(٥) الأصابع لم يرد إثباتها من طريق القرآن بل من طريق السنة فهي كالصورة من طريق ورود إثباتها.

لتلك لمجيئها في القرآن. ووقعت الوحشة من هذه لأنها لم تأت في القرآن، ونحن نؤمن بالجميع ولا نقول في شيء منه بكيفية ولا حد»[1].

فمذهب ابن قتيبة مؤيد لما ذكرنا من إثبات صورة لله تعالى لائقة به كسائر ما ثبت له من الصفات، فلا تشبه الصور المخلوقة تعالى الله وتقدس أن يشابه شيئاً من خلقه.

٣ ـ المائية[2]:

يذهب أبو محمد بن حزم إلى أن الله تبارك وتعالى مائية هي أنيته[3] نفسها، إذ نفى المائية نفي للذات والحقيقة، ويجاب السائل عن مائية الله تعالى: بأنه حق واحد أول خالق لا يشبه شيئاً من خلقه لذا كان جواب موسى عليه السلام حين سأله فرعون: «وما رب العالمين قال رب السموات والأرض وما بينهما إن كنتم موقنين»[4]. جواباً صحيحاً تاماً، ولا جواب لهذا السؤال حتى في علم الله تعالى غيره، لأن الله تبارك وتعالى حمده عليه وصدقه فيه، ويستحيل أن يصدقه ويحمده على جواب غير

---

(١) تأويل مختلف الحديث لابن قتيبة ص ٢٢١.

(٢) المائية: هي الماهية قلبت الهمزة هاء لئلا يشتبه بالمصدر المأخوذ من لفظ «ما» وماهية الشيء: ما به الشيء هو هو. والماهية من حيث هي هي. لا موجودة ولا معدومة، ولا كلي ولا جزئي، ولا خاص ولا عام. وهي نسبة إلى «ما» أو إلى «ماهو» وهو الأظهر. جعلت الكلمتان كالكلمة الواحدة. أنظر التعريفات للجرجاني ص ١٧١. والفصل لابن حزم جـ ٢ ص ١٧٤. والتفسير الكبير للرازي جـ ٢٤ ص ١٢٨.

(٣) أنية الشيء وجوده فقط. والسؤال عنها بهل. أنظر الفصل جـ ٢ ص ١٧٤ وشرح الأصفهانية ص ١٧. والتعريفات للجرجاني ص ٣١.

(٤) سورة الشعراء الآيتان (٢٣، ٢٤).

صحيح [1].

هذا المذهب الذي ذهب إليه ابن حزم في ماهية الله تعالى: مذهب صحيح موافق لما ذهب إليه أئمة السنة والجماعة من السلف والخلف[2].

يقول ابن تيمية: «وإذا كان المخلوق المعين، وجوده الذي في الخارج هو نفس ذاته وحقيقته وماهيته التي في الخارج، ليس في الخارج شيئان فالخالق تعالى أولى أن تكون حقيقته هي وجوده الثابت الذي لا يشركه فيه أحد وهو نفس ماهيته التي هي حقيقته الثابتة في نفس الأمر»[3].

فإثبات الماهية لله تعالى إثبات وجود لا إثبات كيفية لأن الكيف بالنسبة لله تعالى وصفاته غير معلوم لأحد فلا يحاط به سبحانه كما قال: «ولا يحيطون به علمًا» [4] وقال: «لا تدركه الأبصار» [5] أي لا تحيط به[6].

وأما عن قول ابن حزم: «إنه لا جواب لسؤال فرعون إلا ما أجاب به موسى حتى في علم الله تعالى»[7].

فنقول: سؤال فرعون عن الحقيقة، وجواب موسى عليه السلام كان بالفاعلية والمؤثرية.

---

(١) أنظر الفصل جـ ٢ ص ١٧٤.
(٢) أنظر الرسالة في الجواب عمن يقول إنَّ صفات الرب نسب وإضافات لابن تيمية ضمن جامع الرسائل المجموعة الأولى ص ١٧٣. والفرق بين الفرق ص ٢١٤. والملل والنحل ص ٩٠، ٩١.
(٣) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية جـ ١ ص ٢٩٣. وأنظر نقض المنطق له ص ٦٠. والتوحيد للماتريدي ص ١٠٧. والتفسير الكبير للرازي جـ ١٢ ص ١٧٣. وشرح المواقف ص ٣٧.
(٤) سورة طه آية (١١٠).
(٥) سورة الأنعام آية (١٠٣).
(٦) أنظر حادي الأرواح لابن القيم ص ٢٢٨ ـ ٢٣٠.
(٧) الفصل جـ ٢ ص ١٧٤.

نفي الجواب لهذا السؤال مطلقاً حتى في علم الله تعالى إلا ما أجاب به موسى عليه السلام ليس على إطلاقه.

أما في علم الله تعالى فهو أعلم بحقيقة نفسه، ولا شك بأن له حقيقة هو أعلم بها لا نعلمها.

وأما فيما بيننا فلا جواب إلا ما أجاب به موسى.

وبيان ذلك زيادة على ما ذكر ابن حزم من تصديق الله تعالى له. أن السؤال «بما» طلب لتعريف حقيقة الشيء، وتعريف حقيقة الشيء إما أن يكون بتلك الحقيقة نفسها، أو بجزء من أجزائها، أو بشيء خارج عنها، أو بما يتركب من الداخل والخارج.

أما تعريف حقيقة الشيء بنفسها فمحال، لأن تعريف الشيء بنفسه لم يفد زيادة على ما هو معلوم فهو تكرار لا تعريف، إذ يلزم أن يكون الشيء معلوماً قبل أن يكون معلوماً وهو محال.

وأما تعريفها بالأمور الداخلة فيها فمستحيل ذلك في حق واجب الوجود لأن التعريف بذلك لا يتم إلا إذا كان المعرف مركباً من أجزاء ويستحيل أن يكون الله تعالى بحاجة إلى غيره أو إلى شيء خارج عن ذاته، ويستحيل لهذا أيضاً التعريف بالأجزاء بالنسبة لواجب الوجود، لأنه تبارك وتعالى فرد صمد غني عما سواه. ولما بطل التعريف بتلك الأقسام، ثبت أنه لا يمكن تعريف ماهية واجب الوجود إلا بلوازمه وآثاره واللوازم قد تكون خفية وقد تكون جلية، ولا يجوز تعريف الماهية باللوازم الخفية بل لابد من تعريفها باللوازم الجلية وهو ما أجاب به موسى عليه السلام فرعون.[1].

فإن قيل: وهل جواب موسى عليه السلام لفرعون هو ما سأل عنه؟

---

(١) أنظر التفسير الكبير للرازي جـ ٢٤ ص ١٢٨، ١٢٩.

قلنـا: سؤال فرعون من حيث هو سؤال عن الماهية الاعتبارية[1]. فهو يطلب معـرفـة المـاهية وخصوصية الحقيقة وموسى عليه السلام أجابه بالفـاعلية والمؤثرية وهي لا تفيد الحقيقة المسئول عنها. ولما رأى موسى استنكار فرعون لجوابه تعجباً من هذا الجواب، كرر الجواب موسى عليه السلام بما هو أظهر «قال ربكم ورب آبائكم الأولين»[2] فقال فرعون عند هذا «إن رسـولكم الذي أرسل إليكم لمجنون»[3] فهو لا يفهم السؤال فضلاً عن أن يجيب عنه، فكرر الجواب موسى بما هو أوضح من سابقه بقوله «رب المشرق والمغرب وما بينهما إن كنتم تعقلون»[4] أي إن كنت من العقلاء، عرفت أنه لا جواب لهذا السؤال من أحد من العالم بالنسبة لله تعالى إلا هذا الجواب لأن حقيقة الباري سبحانه وتعالى من حيث هي هي غير معقولة للعالم بل المعقول لهم لوازمه وآثاره سبحانه وهي حقائق ظاهرة تدل بعظمها على أن الفاعل لها فرد صمد قوى قاهر لا يعجزه شيء ولا يحيط به أحد من خلقه تعالى وتقدس.[5].

٤ ـ صفات الله تعالى من حيث الإطلاق العام:

يذهب أبو محمد بن حزم إلى نفى اطلاق لفظ الصفات لله تعالى لأنـه تعـالى لم ينص في كلامه المنزل على الصفات، ولا على لفظ الصفة، ولم يحفظ ذلك عن النبي محمد صلى الله عليه وسلم، ولم يرد

---

(١) الماهية الإعتبارية هي ما لا وجود له إلا في عقل المعتبر مادام معتبراً يسأل عنها بما هو. أنظر التعريفات للجرجاني ص ١٧٢.

(٢) سورة الشعراء آية (٢٦).

(٣) سورة الشعراء آية (٢٧).

(٤) سورة الشعراء آية (٢٨).

(٥) أنظر التفسير الكبير للرازي جـ ٢٤ ص ١٢٩، ١٣٠.

عن أحد من الصحابة رضى الله عنهم، ولا عن خيار التابعين. ولأن لفظ الصفة في اللغة العربية وفي جميع اللغات عبارة عن معنى محمول في الموصوف بها لا معنى للصفة غير هذا البتة، وهذا أمر لا يجوز إضافته إلى الله تعالى البتة إلا أن يأتى نص بشيء أخبر الله تعالى به عن نفسه فنؤمن به وندري حينئذ أنه اسم علم لا مشتق من صفة أصلاً، وأنه خبر عنه تعالى لا يراد به غيره عز وجل ولا يرجع منه إلى سواه البتة[1].

لهذا فلا يحل لأحد أن ينطق به.

يقول ابن حزم: «ولو قلنا إن الإجماع قد تيقن على هذه اللفظة لصدقنا فلا يجوز القول بلفظ الصفات، ولا اعتقاده بل هي بدعة منكرة قال الله تعالى: «إن هي إلا أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم ما أنزل الله بها من سلطان إن يتبعون إلا الظن، وما تهوى الأنفس ولقد **جاءهم من ربهم الهدى**»[2]»[3].

ومن أدلته على نفي الصفات[4]. قوله تعالى: «سبحان ربك رب العزة عما يصفون»[5].

هذا المذهب الذي يذهب إليه أبومحمد بن حزم ـ في عدم إثبات الصفات لله تعالى، وعدم جواز إطلاق لفظ الصفة أو الصفات له تعالى. وجواز تسميته بما سمى به نفسه من غير أن يشتق له من تلك الأسماء صفات. هو في الحقيقة ما ذهب إليه المعتزلة حيث لا يثبتون

---

(١) أنظر الفصل جـ ٢ ص ١٥٩، ١٦١.

(٢) سورة النجم آية (٢٣).

(٣) الفصل جـ ٢ ص ١٢٠، ١٢١. وأنظر ص ١٥٩، ١٦١.

(٤) أنظر الفصل جـ ٢ ص ١٢٢.

(٥) سورة الصافات آية (١٨٠).

لله تعالى صفات قديمة أصلاً، ولا ينفون الأسماء. بل يثبتونها لله تعالى، ويسمونه بها.

وإن كان ابن حزم لا يلتـزم نفس استدلالهم على النفي. لكنه يتفق معهم في النتيجـة، نفي الصفـات عن الله تعالى، إذ نفيهم للصفات القديمة فرار من تعدد القدماء مع الله تعالى، لأن القدم أخص صفاته، وفي إثبـاتهامعه مشاركة في الإلهية ـ على زعمهم ـ[1] ونفى ابن حزم لذلك تمشياً مع مذهبه الظاهري، وإبقاء على ظاهرية الأسماء التي وردت بالنص وجعلها ألفاظاً فارغة عن المعاني بمنزلة أصوات لا تفيد شيئاً، فلا تكون دليلاً على إثبات صفات له لعدم النص الظاهر على ذلك كما يدعى.

وقد استدل على النفي بقوله تعالى: «إن هي إلا أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم ما أنزل الله بها من سلطان»[2]. والآية لا تدل على ما ذهب إليه والمقصود بالأسماء في الآية معبودات المشركين. فذكر تعالى في سياق الآيات، اللات، والعزى، ومناة.

فقيل: إن معنى قوله «إن هي إلا أسماء» أي كونها إناثاً ومعبودات أسماء لا مسمى لها، فإنها ليست بإناث حقيقة، ولا معبودات.

وقيل: «أسماء» أي قلتم بعضها عزى ولا عزة لها، وقلتم، إنها آلهة وليست بآلهة[3].

---

(١) أنظر شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار ص١٢٨ ـ ٢١٣. ففي هذه الصفحات تعرض لنفي الصفات عامة، ثم عرضها صفة صفة. وأورد الإعتراضات وأجاب عنها بما يتمشى مع مذهبه. وأنظر الفرق بين الفرق للبغدادي ص١١٤. والملل للشهرستاني جـ١ ص٤٤. ونهاية الإقدام له ص٢٠١، والمدخل إلى مذهب الإمام أحمد لابن بدران الدمشقي ص١٤، ١٥.

(٢) سورة النجم آية (٢٣).

(٣) أنظر التفسير الكبير للرازي جـ٢٨ ص ٢٩٩.

واستدل بقوله تعالى: «سبحان ربك رب العزة عما يصفون»[1].
وليس فيهـا دلالة على نفي صفات الله تعالى، وإنما فيها تنزيه الله تعالى وتقديسه عن كل ما لايليق بصفات الإلهية، وفي الآية إثبات ما استدل على نفيه ففي قوله «رب العزة» وصفه بكل مايليق بإلهيته لأن الربوبية إشارة إلى التربية، وهي دالة على كمال الحكمة والرحمة و«العزة» إشارة إلى كمال القدرة، لأن الألف واللام تفيد الاستغراق وإذا كان الكل ملكاً له لم يبق لغيره شيء»[2].

فليس في الآيتين ما يدل على نفي الصفات عن الباري تعالى كما استدل بهما ابن حزم. يقول ابن تيمية عن الظاهرية :ـ إن الظاهرية مع انتسابهم إلى الحديث والسنة أنكروا القياس الشرعي المأثور عن السلف والأئمة.

ودخلوا في الكلام الذي ذمه السلف، والأئمة حتى نفوا حقيقة أسماء الله وصفاته.

ويرى ابن تيمية أن اثبات الأسماء دون الصفات سفسطة[3] في

---

(١) سورة الصافات آية (١٨٠).
(٢) أنظر التفسير الكبير للرازي جـ ٢٦ ص ١٧٣. والكشاف للزمخشري جـ ٣ ص ٣٥٨. والبحر المحيط لأبي حيان جـ ٧ ص ٣٨٠. والنهر له على هامش البحر جـ ٧ ص ٣٧٨.
(٣) السفسطة مذهب فلسفي ظهر في البيئة اليونانية، ويسمى أهله السوفسطائية وهم يمارون في حقائق الأمور ويسرفون في المغالطة. والسفسطة أنواع ثلاثة نفي الحقائق، أو الوقوف فيها، أو جعلها تابعة لظنون الناس، وقيل بنوع رابـع وهـو القول بأن العالم في سيلان فلا يثبت. أنظر منهاج السنة جـ ١ ص ٢٤٢ والمنتقى من منهاج الإعتدال ص ١٠٣، والهامش ص ٨٠.

العقليات وقرمطة[1] في السمعيات[2].

ودليل السفسطة أن المعلوم اضطراراً الفرق بين الحى، والعليم والملك، والقدوس، والجبار، والمتكبر، والعزيز والغفور ونحو ذلك وأن العبد إذا قال: رب ارحمني، واغفر لي وتب على إنك أنت الرحيم التواب الغفور كان قد أحسن في مناجاته لرب و في دعائه له، ولو قال رب ارحمني واغفر لي وتب عليّ إنك أنت الشديد العقاب الجبار المتكبر لم يكن محسناً في مناجاته.

ودليل القرمطة: أن الأسماء إذا كانت أعلاماً جامدة لا تدل على معنى لم يكن فرق فيها بين اسم واسم فعلى هذا لا مانع من تسمية الله تعالى بالميت والعاجز والجاهل، بدل الحي العالم القادر تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً، وقد قال تعالى: «ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها وذروا الذين يلحدون في أسمائه سيجزون ما كانوا يعملون»[3] فأثبت لنفسه الأسماء الحسنى وأمر بالدعاء بها ووعد الملحدين فيها بالجزاء ولو لم يكن فرق فيها لم يلحد أحد في اسم دون اسم ولا ينكر عاقل اسماً دون اسم. والله تبارك وتعالى له الأسماء الحسنى دون السوآى، وإنما يتميز الاسم الحسن عن الاسم السيء بمعناه فلو كانت كلها بمنزلة الأعلام الجامدات التي لا تدل على

---

(١) القرمطة مذهب باطني ظهر في البيئة الإسماعيلية المشتقة من نزعة التشيع ويسمى أهلها القرامطة. وهم في أصلهم الإسماعيلي والشيعي يمارون في مدلولات النصوص ويزعمون أن لها معاني غير التي يفهمها الذين وردت النصوص بلغتهم. أنظر المنتقى من منهاج الإعتدال ص ٨٠ الهامش. والملل جـ ١ ص ١٩١ ـ ١٩٨.

(٢) أنظر شرح الأصفهانية ص ٧٦، ٧٩. ورسالة في الجواب عمن يقول إن صفات الرب نسب لابن تيمية ضمن جامع الرسائل المجموعة الأولى ص ١٧٠، ١٧١. والمنتقى من منهاج الإعتدال ص ٨٠.

(٣) سورة الأعراف آية (١٨٠).

معنى لم تنقسم إلى حسنى وسوآى ولكان يكفي منها اسم واحد يدل على هذه الذات، وكان الباقي لغواً ليس لذكره فائدة تعالى الله بأسمائه وصفاته عن النقائص والعيوب وتنزه عن أن يكون شيء من ذلك لغواً [1]. ويقال لمن نفى اتصاف الله تعالى بالصفات لماذا لا تنفى الأسماء معها حتى لا يحتج عليك بهذا الإثبات، لأن هذه الأسامي إذا لزمت ذاتاً من الذوات لزمتها الصفات التي من أجلها وقعت الأسامي، إذ لو جاز أن يكون عالماً بغير علم أو سميعاً بغير سمع أو بصيرا بغير بصر لجاز أن يكون الجاهل مع عدم العلم عالماً والأعمى مع فقد البصر بصيراً والأصم مع غيبوبة السمع سميعاً، فلما لم يجز ما ذكر صح أن العالم إنما صار عالماً لوجود العلم والبصير، والسميع، لوجود السمع، والبصر [2].

فإن قال: كيف أنفى أسماء الله تعالى وقد ذكرها في كتابه؟

قلنا: وقد ورد في كتابه تعالى ذكر العلم، والقوة. فذكر العلم في خمسة مواضع من كتابه منها قوله تعالى: «أنزله بعلمه» [3]. وقوله: «ما تحمل من أنثى ولا تضع إلا بعلمه» [4]. وذكر القوة فقال: «ذو القوة المتين» [5]. وقال: «أو لم يروا أن الله الذي خلقهم هو أشد منهم قوة» [6] فيلزمك لهذا إثباتها.

فإن قال: أنا لا أنفيها وقولي فيها «أن علم الله تعالى وقدرته،

---

(١) أنظر شرح العقيدة الأصفهانية ص ٧٦، ٧٧. ومجموع فتاوى ابن تيمية جـ ٥ ص ٤٩٤. والتفسير الكبير للرازي جـ ١٥ ص ٦٦.

(٢) أنظر شرح الأصفهانية ص ٨١. والإعتقاد للبيهقي ص ٢٦.

(٣) سورة النساء آية (١٦٦).

(٤) سورة فاطر آية (١١).

(٥) سورة الذاريات آية (٥٨).

(٦) سورة فصلت آية (١٥).

وقوته حق وليس العلم غير القدرة، ولا القدرة غير العلم، وليس ذلك غير الله، ولا يقال إنه الله»[1].

قلنا: إن هذا لا يستقيم مع ما ورد في الآيات إذ فيها أن العلم له معنى يخالف معنى القدرة، وتعلقات تخالف تعلقاتها فالعلم يتعلق بالمعلومات، والقدرة تتعلق بالمقدورات فالعلم أعم لتعلقه بالواجب والممكن والمستحيل لأن كل شيء يصلح أن يكون معلوماً[2]. بخلاف القدرة فلا تتعلق إلا بالممكن.

ولو كان المفهوم من الصفتين واحداً لوجب أن يعلم بقدرته، ويقدر بعلمه ويكون من علم الذات مطلقاً علم أن له قدرة، وعلماً، وليس الأمر كذلك فإن هذه حقائق متنوعة، فإن جعلت هذه الحقيقة هي تلك كان بمنزلة من يقول، إن حقيقة السواد هي حقيقة الطعم، وحقيقة الطعم هي حقيقة اللون وأمثال ذلك مما يجعل الحقائق المتنوعة حقيقة واحدة ومن المعلوم أن الجسم ليس هو العرض، والموصوف ليس هو الصفة، والذات ليست هي النعوت فمن قال: إن العالم هو العلم، والعلم هو العالم، والقادر هو القدرة، والقدرة هي القادر، فضلا له بين. وكذا القول. إن القدرة هي العالم وأن العلم هو القادر[3]، وسيأتي الكلام على العلم والقدرة[4]. أما قولك «ليس ذلك غير الله، ولا يقال إنه الله» فنفى

---

(١) أنظر الفصل جـ ٢ ص ١٢٩، ١٤٠، ١٧٢.

(٢) أنظر مجموعة فتاوي شيخ الإسلام ابن تيمية جـ ٥ ص ٤٩٤. ودرء تعارض العقل والنقل له جـ ١ ص ٢٨٥.

(٣) أنظر درء تعارض العقل والنقل جـ ١ ص ٢٨٥. وشرح الأصفهانية ص ٨٠. ورد الإمام عثمان بن سعيد على بشر المريسي العنيد ٢٢، ٢٣.

(٤) أنظر ص ٢٢٦ ـ ٢٤٠.

القول بأنه الله صحيح. أما كون ذلك ليس غير الله فلفظ «الغير» مجمل ونفيه يوهم معنى فاسداً، وكذا إثباته، فيجب الاستفصال عن المقصود فإن كان القصد بأنه ليس غير الله، أي ليس غيراً منفصلاً عنه فهذا حق فإن صفات الباري لا تفارق ذاته.

ثم إن وجود ذات في الخارج غير متصفة بالصفات محال، بل الذات الموصوفة بصفات الكمال الثابتة لها لا تنفصل عنها، وإنما يعرض للذهن ذات وصفة كل وحده ووجوده في الخارج، محال وهذا بمنزلة من يقول، أثبت إنساناً لا حيواناً، ولا ناطقاً، ولا قائمًا بنفسه ولا بغيره، ولا له قدرة، ولا حياة، ولا حركة، ولا سكون أو نحو ذلك، أو يقول أثبت نخله ليس لها ساق، ولا جذع ولا ليف، ولا غير ذلك. فإن هذا يثبت مالا حقيقة له في الخارج ولا يعقل، لأن لفظ «ذات» في أصل معناها لا تستعمل إلا مضافة أي «ذات وجود» «ذات قدرة» «ذات إرادة» إلى غير ذلك، ولم ترد إلا كذلك كما في قوله تعالى «فاتقوا الله وأصلحوا ذات بينكم»[1]. وقوله: «عليم بذات الصدور»[2]. وقول خبيب بن عدي رضى الله عنه حين قدمه كفار قريش للقتل:

ولست أبالي حين أقتل مسلمًا … على أي جنب كان في الله مصرعي

---

(١) سورة الأنفال آية (١).

(٢) سورة آل عمران الآيتان (١١٩، ١٥٤) والمائدة (٧)، والأنفال (٤٣) وهود (٥). ولقمان (٢٣)، وفاطر (٣٨) والزمر (٧). والشورى (٢٤). والحديد (٦)، والتغابن (٤)، والملك (١٣).

وذلك في ذات الإله وإن يشأ يبارك على أوصال شلو[1] ممزع[2]

وقول حسان بن ثابت رضى الله عنه حين أنشد النبي ﷺ

شهدت بإذن الله أن محمداً رسول الذي فوق السموات من عل

وأن أخا الأحقاف إذ يعذلونه يجاهد في ذات الإله ويعدل[3]

فذات كذا بمعنى صاحبة كذا تأنيث «ذو» هذا أصل معنى الكلمة فلا يتصور انفصال الصفات عن الذات، ووجود ذلك في الذهن شيء فرضى لا حقيقة له كما يفرض عرض يقوم بنفسه لا بغيره، وصفة لا تقوم بغيرها، فما هو قائم بنفسه فلابد له من صفة وما كان صفة فلابد له من قائم بنفسه متصف به، وقد سلم المنازعون أنهم لا يعلمون قائمًا بنفسه لا صفة له سواء سموه جوهراً أو جسمًا أو غير ذلك. ويقولون :- وجود جوهر معرى عن جميع الأعراض ممتنع[4].

---

(١) الشلو العضو من أعضاء اللحم. مختار الصحاح ص ٣٤٥، واللسان جـ ١٩ ص ١٧٢.

(٢) أنظر صحيح البخاري جـ ٤ ص ١٩٦ والكامل في التاريخ لابن الأثير جـ ٢ ص ١٦٨. وفيه «على أي شيء» بدل «على أي جنب» وأنظر رسالة تفصيل الإجمال فيما يجب الله من صفات الكمال لابن تيمية ضمن مجموعة الرسائل والمسائل جـ ٥ ص ٥٢. وأنظر شرح أسماء الله الحسنى للقرطبي ص ١٥ / أ مخطوط وبدائع الفوائد لابن القيم جـ ٢ ص ٦.

(٣) ديوانه جـ ١ ص ٢٠٣. وانظر العلو للذهبي ص ٤١. واجتماع الجيوش الاسلامية ص ٦٦. وشرح الطحاوية ص ٢٢٩. مع اختلاف في بعض الكلمات لا تأثير لها على محل الشاهد.

(٤) أنظر كتاب الفنون لابن عقيل الحنبلي القسم الأول ص ٦٥. ورسالة تفصيل الإجمال لابن تيمية ضمن الرسائل والمسائل جـ ٥ ص ٥١، ٥٢، وهو في مجموع الفتاوي له جـ ٦ ص ٩٨، ٩٩. وشرح حديث النزول له ص ٨. وموافقة صحيح المنقول له جـ ٢ ص ١٢٣ - ١٢٥. وشرح المقاصد للتفتازاني جـ ٢ ص ٧٣ وشرح الطحاوية ص ٦٤-٦٥. وفي اللغة أنظر مختار الصحاح ص٢٢٤، ٢٢٥.

يقول ابن تيمية: «ولهذا كان السلف والأئمة يسمون نفاة الصفات» معطلة. لأن حقيقة قولهم، تعطيل ذات الله تعالى، وإن كانوا هم لا يعلمون، أن قولهم مستلزم للتعطيل بل يصفونه بالوصفين المتناقضين فيقولون هو موجود قديم واجب ثم ينفون لوازم وجوده، فيكون حقيقة قولهم: موجود ليس بموجود حق ليس بحق، خالق ليس بخالق فينفون عنه النقيضين، إما تصريحاً بنفيهما، وإما إمساكاً عن الإخبار بواحد منهما»[1].

وإن كان القصد بنفي «الغير» في قوله «ليس غير الله» نفي الصفة الملازمة للذات فهذا غير صحيح فصفات الله لازمة لذاته، وليست غيراً بهذا الاعتبار لما بينا[2].

فإن قال: أنا لا أقول، إن لله تعالى صفة مطلقاً لا قائمة به ولا منفصلة عنه[3].

قلنا: إذن على هذا فقولك: «إن علم الله ليس غيره» أي ذاته، ونفيك «أنه لا يقال إنه الله» لا معنى له حيث خالفته حقيقة، وهذا عين مذهب أبي الهذيل العلاف[4]. الذي رددت عليه بأنه سمى الله

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية جـ ٥ ص ٣٢٦، ٣٢٧.

(٢) أنظر مجموع فتاوى ابن تيمية جـ ٦ ص ٩٧. ودرء تعارض العقل والنقل له جـ ١ ص ٢٨١، ٢٨٢. ومنهاج السُنة له جـ ١ ص ٢٣٨، ٢٣٩.

(٣) أنظر الفصل جـ ٢ ص ١٣٣.

(٤) هو محمد بن الهذيل بن عبدالله البصري مولى لعبدالقيس. وهو شيخ المعتزلة ومقدم الطائفة، ومقرر الطريقة والمناظر عليها أخذ الاعتزال عن عثمان بن خالد الطويل عن واصل بن عطاء وأنفرد بعشر مسائل، مات سنة ٢٢٦، وقيل ٢٣٥. وكان مولده سنة ١٣٥. أنظر الفرق بين الفرق ص ١٢١ - ١٣٠. والملل جـ ١ ص ٤٩ - ٥٣. وشذرات الذهب جـ ٢ ص ٨٥.

تعالى من طريق الاستدلال[1]. فوقعت فيما فررت منه، وهذا الرأي مأخوذ عن الفلاسفة الذين اعتقدوا أن ذات الله تعالى واحدة لا كثرة فيها بوجه، والصفات هي الذات وليست معاني وراءها قائمة بها وترجع إلى السلوب واللوازم[2].

وقد رد الإمام أبوالحسن الأشعري على من يقول، إن علم الله هو الله فقال: «إذا قلت إن علم الله هو الله فقل ياعلم الله اغفر لي وارحمني فإن أبى ذلك لزمته المناقضة، واعلموا يرحمكم الله أن من قال: عالم ولا علم كان مناقضاً كما أن من قال علم ولا عالم كان مناقضاً وكذلك القول في القدرة والقادر، والحياة، والحي والسمع والبصر والسميع والبصير»[3] وهذا ما ذهب إليه سلف الأمة وأئمتها فهم يثبتون لله تعالى ما ورد من الأسماء ومصادرها لما هو معلوم من أن اسم عالم اشتق من علم وقادر اشتق من قدرة، وحى من حياة وسميع من سمع وبصير من بصر ولا تخلو أسماء الله عز وجل من أن تكون مشتقة فيفيد كل اسم معناه أو على طريق التلقيب ويتنزه الله تبارك وتعالى أن تكون اسماؤه على طريق التلقيب باسم ليس فيه إفادة معناه، وليس مشتقاً من صفة، فإذا قيل: إن الله تعالى عالم قادر فليس ذلك تلقيباً كما تقول زيد، وعمر على مسمى بهما، وعلى هذا إجماع

---

(١) أنظر الفصل جـ ٢ ص ١٣٩.

(٢) أنظر آراء أهل المدينة الفاضلة للفارابي ص ٣٣. والملل جـ ١ ص ٤٩، ٥٠. ودرء تعارض العقل والنقل جـ ١ ص ٢٨٣، ٢٨٤، ومبادىء الفلسفة تعريب أحمد أمين ١٣٧، ومقدمة مناهج الأدلة لمحمود قاسم في نقد مدارس علم الكلام ص ٤٠.

(٣) الإبانة عن أصول الديانة للأشعري ص ٣٨ بتصرف قليل وأنظر اللمع له ص ٣٠. ولمع الأدلة في قواعد أهل السنة والجماعة للجويني ص ٨٨.

المسلمين. وإذ لم يكن ذلك تلقيباً وكان مشتقاً من علم فقد وجب إثبات العلم وإن كان ذلك لافادة معناه فلا يختلف ما هو لافادة معناه ووجب. كما إذا كان قولي: موجود مفيدا فينا الإثبات كان الباري تعالى واجباً إثباته لأنه سبحانه وتعالى موجود[1].

وقد دل القرآن والسنة على اثبات تلك المصادر، لأن إثبات الأسماء المجردة لا معنى له تعالت أسماء الله أن تكون أعلاماً فارغة عن المعاني يقول ابن القيم:- والرب تعالى يشتق له من أوصافه وأفعاله أسماء ولا يشتق له من مخلوقاته، وكل اسم من أسمائه فهو مشتق من صفة من صفاته أو فعل قائم به، ولو كان يشتق له اسم باعتبار المخلوق المنفصل لسمى طويلاً، وأبيض وغير ذلك لأنه خالق هذه الصفات فلما لم يطلق عليه اسم من ذلك علم أنه يشتق أسماءه من أفعاله وأوصافه القائمة به، وهو سبحانه لا يتصف بما هو مخلوق منفصل عنه ولا يتسمى باسمه، ولهذا كان قول من قال إنه يسمى مريداً وخالقاً ونحو ذلك بإرادة منفصلة عنه وبخلق منفصل عنه هو المخلوق قولاً باطلاً مخالفاً للعقل والنقل واللغة مع تناقضه في نفسه، فإن اشتق له اسم باعتبار مخلوقاته لزم طرد ذلك في كل صفة أو فعل خلقه، وإن خص ذلك ببعض الأفعال والصفات دون بعض كان تحكمًا لا معنى له. وحقيقة قول هؤلاء إنه لم يقم به إرادة ولا إحسان ولا فعل البتة ومن تجهم منهم نفى حقائق الصفات وقال لم تقم به صفة ثبوتية فنفوا صفاته وردوها إلى السلوب والإضافة، ونفوا أفعاله وردوها إلى المصنوعات المخلوقات وحقيقة هذا أن أسماءه تعالى ألفاظ فارغة عن المعاني لا حقائق لها وهذا من الإلحاد فيها وإنكار أن

---

(١) أنظر الإبانة عن أصول الديانة للأشعري ص ٤٠.

تكون حسنى وقد قال تعالى: «ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها، وذروا الـذين يلحـدون في أسمائه سيجزون ما كانوا يعملون»[1] وقد دل القرآن والسنة على إثبات مصادر هذه الأسماء له سبحانه وصفاً كقوله تعـالى: «إن القوة لله جميعاً»[2] وقوله: «إن الله هو الرزاق ذو القوة المتين»[3] وقوله: «فاعلموا أنما أنزل بعلم الله»[4] وقوله صلى الله عليه وسلم: «لأحرقت سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره من خلقه»[5] وقول عائشة: «الحمد لله الذي وسع سمعه الأصوات»[6] وقوله صلى الله عليه وسلم: «أعوذ برضاك من سخطك»[7] وقوله: «أعوذ بعزتك الذي لا إله إلا أنت»[8].

ولولا هذه المصادر لانتفت حقائق الأسماء والصفات والأفعال، فإن أفعاله غير صفاته، وأسماءه غير أفعاله وصفاته، فإذا لم يقم به فعل ولا صفة فلا معنى للاسم المجرد، وهو بمنزلة صوت لا يفيد

---

(١) سورة الأعراف آية (١٨٠).

(٢) سورة البقرة آية (١٦٥).

(٣) سورة الذاريات آية (٥٨).

(٤) سورة هود آية (١٤).

(٥) أنظر صحيح الإمام مسلم جـ ١ ص ١٦٢. وسُنن ابن ماجه ص ٧٠، ٧١.

(٦) صحيح الإمام البخاري جـ ٤ ص ١٩٥. وسُنن ابن ماجه جـ ١ ص ٦٧. ومسند أحمد جـ ٦ ص ٤٦.

(٧) صحيح الإمام مسلم جـ ١ ص ٣٥٢. وسُنن أبي داود جـ ١ ص ٢٣٢ جـ ٢ ص ٦٤ وسُنن الترمذي جـ ٥ ص ٢٥٤، ٥٦١. وسُنن ابن ماجه جـ ١ ص ٣٧٣، وجـ ٢ ص ١٢٦٣. ومسند الإمام أحمد جـ ١ ص ٩٦، ١١٨، ١٥٠ وجـ ٦ ص ٥٨، ٢٠١.

(٨) صحيح الإمام البخاري جـ ٤ ص ١٩٤. أنظر ص ١٠٨. وأنظر صحيح الإمام مسلم جـ ٤ ص ٢٠٨٦. ومسند الإمام أحمد جـ ١ ص ٣٠٢.

شيئاً وهذا غاية الإلحاد[1].

وحيث تبين أن أسماء الله تعالى مشتقة من أوصافه وأفعاله وأن كل اسم يفيد معناه، وأن أسماءه المطلقة كالسميع، والبصير، والغفور، والشكور، والمجيب، والقريب، والرحيم ونحوها، لا يجب أن تتعلق بكل موجود بل يتعلق كل اسم بما يناسبه، ولما كان كل شيء يصلح أن يكون معلوماً كان اسم الله العليم متعلق به[2].

فكل ما دلت عليه أسماؤه فهو مما وصف به نفسه فيجب الإيمان بكل ما وصف به نفسه، ووصفه به رسوله صلى الله عليه وسلم من غير تحريف ولا تعطيل، ومن غير تكييف ولا تمثيل كما قال سبحانه «ليس كمثله شيء وهو السميع البصير»[3].

وهو المسمى نفسه بأسمائه الحسنى وهو بها لم يزل[4]. ولنا أن نعترض على نفاة الصفات، وإثبات الذات المجردة، بأنه يلزمهم إثبات قديم لا يقال له الله، إذ أنهم يثبتون ذاتاً مجردة عن الصفات ومعلوم أن ما ليس بحي ولا عليم ولا قدير فليس هو الله، فمن أثبت ذاتاً مجردة فقد أثبت قديماً ليس هو الله. فإن قال: أنا أقول إنه لم يزل عليماً قديراً.

قلنا: إن هذا قول من يثبت الصفات لله تعالى فنفس كونه عالماً ليس هو كونه قادراً، وذلك ليس هو كونه ذاتاً متصفة بهذه الصفات

---

(١) أنظر شفاءم العليل ص ٥٦٦، ٥٦٧، والتفسير القيم ص ٣٠، ٣١ وشرح الأسماء الحسنى للقرطبي ص ٤/أ مخطوط.
(٢) أنظر مجموع فتاوى ابن تيمية جـ ٥ ص ٤٩٤.
(٣) سورة الشورى آية (١١).
(٤) أنظر مجموع فتاوى ابن تيمية جـ ٦ ص ٢٠٥.

فهذه معان متميزة في العقل ليس هذا هو هذا.

فإن قلتم هي قديمة، أثبتم معان قديمة، وإن قلتم إنها شيء واحد جعلتم كل صفة هي الأخرى، والصفة هي الموصوف فجعلتم كونه عالماً هو كونه قادراً، وجعلتم ذلك هو نفس الذات وهذه مكابرة وهذه المعاني هي معاني أسمائه الحسنى وهو بها سبحانه لم يزل وهو المسمى بها نفسه. وقد نفى الدارمي[1] إيمان من لم يعلم أن الذات الإلهية بصفاتها وأسمائها لم تزل ذات واحدة متصفة بالصفات مسماة بالأسماء بقوله: «ولن يدخل الإيمان قلب رجل حتى يعلم أن الله لم يزل إلهاً واحداً بجميع أسمائه وجميع صفاته لم يحدث له منها شيء كما لم تزل وحدانيته»[٤]. وبعد أن بينا عدم استقامة مذهب ابن حزم ومن يذهب مذهبه بنفي الصفات. نشير إلى أن ابن حزم لم يثبت على هذا المذهب فقد قال بخلافه فقد أثبت أن لله تعالى صفات قال في كتابه الأصول والفروع في أثناء رده على الجهمية القائلين بخلق القرآن: «وكلام الله تعالى صفة قديمة من صفاته، ولا توجد صفاته إلا به ولا تبين منه.. وكلام الله لا ينفد ولا ينقطع أبداً لأن كلامه صفة من صفاته تعالى لا تنفد ولا تنقطع ولا تفارق ذاته والله عز وجل لم يزل متكلمًا ليس لكلامه أول ولا آخر كما ليس لذاته لا أول ولا آخر وجميع صفاته مثل ذاته وقدرته وعلمه وكلامه ونفسه ووجهه مما وصف به نفسه في كتابه العزيز كل هذه الصفات غير مباينة منه تعالى ولا

---

(١) هو أبو سعيد عثمان بن سعيد بن خالد الدارمي السجستاني كان إماماً في الحديث والفقه ثقة حجا ثبتا له مصنفات عديدة منها المسند، والرد على الجهمية توفى سنة ٢٨٠هـ أنظر شذرات الذهب جـ ٢ ص ١٧٦.

(١) رد عثمان بن سعيد الدارمي على بشر المريسي ص ١٣.

متجزئة ولا نافدة ولا منقطعة»[1] وكرر في هذا الرد أن القرآن الكريم كلام الله تعالى غير مخلوق وأنه صفة من صفاته[2].

فإن قيل: إن هذا ليس تناقضاً من ابن حزم وإنما كان هذا قوله سابقاً ثم رجع عنه: لأن تأليفه لهذا الكتاب متقدم كما يظهر من قوله فيه عند كلامه عن إعجاز القرآن البلاغي عن أن يأتي أحد بمثله إذ يقول: «ثم عمر الدنيا من البلغاء الذين لا نظائر لهم في الإسلام كثير منذ أربعمائة عام وعشرين عاماً فما منهم أحد تكلف معارضته إلا وافتضح فيه»[3].

قلنا وإن ثبت تقدم هذا القول، وتغير رأي ابن حزم عما فيه فإنه لا يسلم مما ذكرنا من تناقضه، حيث ذكر في كتابه الفصل نحو هذا إذ يقول: «ومن البرهان على أن النزول صفة فعل لا صفة ذات أن الرسول صلى الله عليه وسلم علق التنزل المذكور بوقت محدود فصح أنه فعل محدث في ذلك الوقت مفعول حينئذ»[4] فتناقض ابن حزم في هذه المسألة ثابت، واضطرابه فيها بين فهذا دليل عدم اطمئنانه في النفي والإثبات في مسألة الصفات والله أعلم.

---

(١) الأصول والفروع لابن حزم جـ ٢ ص ٣٩٥، ٣٩٦.

(٢) أنظر الأصول والفروع جـ ٢ ص ٣٩٥، ٣٩٦، ٣٩٧، ٣٩٩.

(٣) الأصول والفروع جـ ١ ص ٢٠١.

(٤) الفصل جـ ٢ ص ١٧٢.

٥ ـ أسماء الله تعالى :

يلتزم ابن حزم في أسماء الله تعالى ما ورد بالنص فيثبت لله تعالى من الأسماء ما سمى به نفسه لقوله تعالى «ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها وذروا الـذين يلحـدون في أسمائه»[1] فمنع تعالى أن يسمى إلا بأسمائه الحسنى . وأخبر أن من سماه بغيرها قد ألحد . والأسماء بالألف واللام لا تكون إلا معهودة ولا معروف في ذلك إلا ما نص الله تعالى عليه ومن ادعى زيادة على ذلك كلف البرهان على ما ادعى ، ولا سبيل إليه ، ومن لا برهان له فهو كاذب في قوله ودعواه .

والذي ورد أن لله عز جل تسعة وتسعين اسمًا مائة غير واحد وهي أسماؤه الحسنى من زاد شيئاً من عند نفسه فقد ألحد في أسمائه وهي الأسماء المذكورة في القرآن والسنة .

يقول صلى الله عليه وسلم : «إن لله تسعة وتسعين اسمًا مائة إلا واحداً من أحصاها دخل الجنة ـ وفي بعض طرق الحديث ـ إنه وتر يحب الوتر»[2] .

وقال تعالى : «هو الله الذي لا إله إلا هو الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن العزيز الجبار المتكبر سبحان الله عما يشركون هو الله

---

(١) سورة الأعراف آية (١٨٠) .

(٢) أنظر صحيح البخاري جـ ٢ ص ٨٣ ، وجـ ٤ ص ١٩٥ ، وسُنن الترمذي جـ ٥ ص ٥٣٠ ، ٥٣١ ، ومسند الإمام أحمد جـ ٢ ص ٢٥٨ ، ٢٦٧ ، ٣١٤ ، ٤٢٧ ، ٤٩٩ ، ٥٠٣ ، ٥١٦ .

الخالق البارىء المصور له الأسماء الحسنى»[1] فلا يحل لأحد أن يشتق لله تعالى اسماً لم يسم به نفسه برهان ذلك أنه تعالى قال: «والسماء ومابناها»[2] وقال: «وأكيد كيداً»[3] وقال: «ومكروا ومكر الله والله خير الماكرين»[4].

فلا يحل لأحد أن يسميه البناء، ولا الكياد، ولا الماكر، ولا المتجبر، ولا المستكبر، لا على أنه المجازي بذلك، ولا على وجه أصلاً، ومن ادعى غير هذا فقد ألحد في أسمائه تعالى: وتناقض وقال على الله تعالى الكذب ومالا برهان له به[5].

لا نوافق ابن حزم على اطلاق قوله في أسماء الله تعالى.

أما تسمية الله بما ورد:-

فلا ينكر مسلم أن الله تعالى يسمى بما سمى به نفسه، ويدعى بأسمائه الحسنى لقوله تعالى: «ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها»[6] ولقوله: «قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن أيّاً ما تدعوا فله الأسماء الحسنى»[7] فقد أثبت أن له الأسماء الحسنى، وأمر بالدعاء بها فظاهر هذا أن له جميع الأسماء الحسنى بحيث لا يجوز نفيها عنه كما فعل الكفار. وأمر بدعائه مسمى بها دون غيرها. وأما عدم الاشتقاق له من أسمائه اسماً فغير مسلم.

---

(١) سورة الحشر الآيتان (٢٣، ٢٤).
(٢) سورة الشمس آية (٥).
(٣) سورة الطارق آية (١٦).
(٤) سورة آل عمران آية (٥٤).
(٥) أنظر المحلى جـ ١ ص ٣٦، ٣٧. والفصل جـ ٢ ص ١٦٥.
(٦) سورة الأعراف آية (١٨٠).
(٧) سورة الإسراء آية (١١٠).

يقول ابن تيمية: «ويفرق بين دعائه والإخبار عنه فلا يدعى إلا بالأسماء الحسنى وأما الإخبار عنه فلا يكون باسم سيء لكن قد يكون باسم حسن، أو باسم ليس بسيء وإن لم يحكم بحسنه. . وإن كانت أسماء المخلوق فيها ما يدل على نقصه وحدوثه، وأسماء الله ليس فيها ما يدل على نقص ولا حدوث بل فيها الأحسن الذي يدل على الكمال وهي التي يدعى بها. وإن كان إذا أخبر عنه يخبر باسم حسن أو باسم لا ينفي الحسن ولا يجب أن يكون حسناً،[1] وأما في الأسماء المأثورة فما من اسم إلا وهو يدل على معنى حسن»[2].

ويقول الرازي: «لله تعالى أن يسمى نفسه بما اختار وليس لأحد أن يسميه بما يوهم النقص من غير ورود الشرع به»[3].

وقد وقع الاتفاق على جواز اطلاق أسماء عليه تبارك وتعالى ليست من الأسماء الحسنى، لكن معناها حق مثل المريد، والمتكلم، والموجود، والشيء والذات، والأزلي، والأبدي، وغيرها، وقد دلت عليها الأسماء الحسنى الواردة بالنص[4].

يقول أبويعلى: «ويجوز أن يسمى الله تعالى بكل اسم ثبت له

---

(١) يريد ابن تيمية أنه إذا أخبر عن الله باسم لا يجب أن يكون هذا الاسم حسناً في ذاته مثل شيء، وذات ونحوهما فمن حيث ذات الألفاظ لا يحكم عليها بالحسن ولكنها لا تنفيه.

(٢) مجموعة الفتاوى لابن تيمية جـ ٦ ص ١٤٢، ١٤٣.

(٣) التفسير الكبير للرازي جـ ٢٨ ص ٢٩٩.

(٤) أنظر شرح العقيدة الأصفهانية لابن تيمية ص ٥. ومجموعة الفتاوى له جـ ٦ ص ١٤٢. والمقصد الأسنى شرح أسماء الله الحسنى للغزالي ص ١٥٨.

معناه في اللغة ودل العقل والتوقيف[1] عليه إلا أن يمنع من ذلك سمع وتوقيف»[2].

وقد فصل أبوحامد الغزالي فيما يطلق على الله تعالى من الأسماء والصفات بأن ما يرجع منها إلى الاسم[3]، فموقوف على الإذن، وما يرجع إلى الوصف فلا يقف على الإذن بل الصادق منه مباح دون الكاذب[4]. وأرى أن هذا المذهب هو مذهب من يجيز تسمية الله تعالى بكل ما ثبت له معناه في اللغة، وصحح العقل إثباته له، لأن من يجيز تسمية الله بذلك لا يسمى الله تعالى بأسماء هي أعلام فارغة عن المعاني وإنما يسميه بما ثبت له معناه في اللغة ودل العقل والتوقيف عليه أي دل على معناه ما ورد من أسماء الله تعالى في الكتاب والسنة، فهذا الإثبات يرجع إلى الوصف، وتفصيل الغزالي هذا هو تفصيل لمذهب المجيزين فحقيقة القولين واحدة.

ويناقض ابن حزم مذهبه ـ عدم تسمية الله تعالى إلا بما ورد ـ

---

(١) أي ما كان معناه صحيحا، ولم يحل العقل اطلاقه على الله تعالى. وثبت معناه بالسمع.

(٢) المعتمد في أصول الدين لأبي يعلى ص ٦٢. وأنظر المواقف الموقف الخامس في الإلهيات ص ٣٥٢.

(٣) يقصد بالاسم اللفظ الموضوع للدلالة على المسمى دون إرادة معناه. أي اسم علم جامد، وكل أسماء الله تعالى التي سمى بها نفسه، أو اسماه بها رسوله ﷺ ليست من هذا القبيل لما بيّنا من أن أسماءه تعالى مشتقة من صفاته فلا يجوز أن يسمى الله تعالى باسم لا يدل على معنى، لأن الاسم بهذا الوضع ما سمى به الإنسان نفسه أو سماه به وليه من والديه أو سيده، ووضع الاسم تصرف في المسمى ويستدعى ذلك ولاية وهو لتمييز المسمى فقط. أنظر المقصد الأسنى للغزالي ص ١٦٥.

(٤) أنظر المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى للغزالي ص ١٦٤، ١٦٥.

فيثبت الذات لله تعالى[1] من غير أن يستند بذلك إلى نص ظاهر كما هو مذهبه الأخذ بظواهر النصوص، وعدم جواز تسمية الله تعالى بما ثبت له معناه في اللغة ودل العقل على جواز إثبات ذلك المعنى له لتضمنه كمالاً لا نقص فيه وإمكان اتصاف الله تعالى به كما هو رأى كثير من أئمة أهل السنة، فقد نقل عن الإمام أحمد بن حنبل أنه يسمى الله تعالى «دليلاً»[2] والدليل على صحة هذه التسمية هو أن «الدليل» هو الهادي، لأنه تبارك وتعالى هو الذي هدى خلقه إلى معرفته، وربوبيته، وهدى عباده إلى صراطه المستقيم كما قال: «يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم»[3] وهدى مخلوقاته إلى ما لابد لهم منه في حياتهم وقضاء حاجاتهم يقول تعالى: «الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى»[4] ويقول: «والذي قدر فهدى»[5][6] ويستدل أبويعلى على جواز تسمية الله تعالى بالدليل بأن «الدليل» هو المرشد إلى المطلوب وهذا من صفاته سبحانه لأنه يرشد إلى الخير قال تعالى: «وقل عسى أن يهدين ربي لأقرب من هذا رشداً» [7] . [8].

تجويز تسمية الله تعالى بما يرجع إلى الوصف، لأنه خبر عن أمر والخبر ينقسم إلى صدق وكذب، والشرع قد دل على تحريم الكذب

---

(١) أنظر الفصل جـ ٢ ص ١٧٢.
(٢) أنظر المعتمد في أصول الدين لأبي يعلى ص ٦٢، ٦٨.
(٣) سورة يونس آية (٢٥).
(٤) سورة طه آية (٥٠).
(٥) سورة الأعلى آية (٣).
(٦) أنظر المقصد الأسنى شرح الأسماء الحسنى للغزالي ص ١٤٠، ١٤١، وتفسير أسماء الله الحسنى للزجاج ص ٦٤.
(٧) سورة الكهف آية (٢٤).
(٨) أنظر المعتمد لأبي يعلى ص ٦٨.

في الأصل. والكذب حرام إلا بعارض، ودل على إباحة الصدق، فالصدق حلال إلا بعارض ولا يجوز أن نصف الله تعالى بما يوهم النقص البتة فأما ما لا يوهم نقصاً أو يدل على مدح فذلك مطلق، ومباح بالدليل الذي أباح الصدق مع السلامة عن العوارض المحرمة ولذلك قد يمنع من اطلاق لفظ فإذا قرن به قرينة جاز إطلاقه، فلا يقال لله تعالى «يامذل» ويقال يامعز يامذل فإنه إذا جمع بينهما كان وصف مدح إذ يدل على أن طرفي الأمور بيده وغير هذا كثير[1].

وقد استدل ابن حزم على منع تسمية الله تعالى إلا بالأسماء الحسنى بقوله تعالى: «ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها وذروا الذين يلحدون في أسمائه»[2] وليس في الآية دلالة على أنه ليس له تبارك وتعالى من الأسماء إلا هذه الأسماء، وإنما فيها الأمر بدعائه سبحانه بالأسماء الحسنى دون الاخبار عن حصر أسمائه فيها، وليس الإلحاد فيها الزيادة كما يقول. وإنما هو إما تسميته تعالى بما لا يجوز أن يسمى به، أو بلفظ لايعرف معناه، لأنه ربما كان غير لائق بجلال الله وعظمته، أو الجور عن الحق والعدول عنه، أو تكذيب الأسماء وجعلها لا تدل على معان وقيل غير ذلك[3].

ومما استدل به ابن حزم على منع اشتقاق اسم لله تعالى لم يسم به

---

(١) أنظر المقصد الأسنى للغزالي ص ١٦٦، ١٦٧. وشرح العقيدة الأصفهانية لابن تيمية ص ٥. والتفسير الكبير للرازي جـ ١٥ ص ٦٧.

(٢) سورة الأعراف آية (١٨٠).

(٣) أنظر التفسير الكبير للرازي جـ ١٥ ص ٧١، ٧٣. وتفسير غريب القرآن لابن قتيبة ص ٢٠، والدر المنثور للسيوطي جـ ٣ ص ١٤٩.

نفسه قوله تعالى: «والسماء وما بناها»[1] وقوله «وأكيد كيداً»[2] وقوله «ومكروا ومكر الله والله خير الماكرين»[3] فقال: ولا يحل لأحد أن يسميه البناء ولا الكياد، ولا الماكر، ولا المتجبر، ولا المستكبر، لا على أنه المجازى بذلك ولا على وجه أصلاً.

وتلك الآيات ونحوها مما ورد في القرآن الكريم مثل قوله تعالى «إن الذين يؤذون الله ورسوله»[4] وقوله: «إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله»[5] وقوله: «سخر الله منهم»[6] وقوله: «الله يستهزىء بهم»[7] وغير هذا في القرآن كثير، والأسماء المشتقة من هذه الأفعال يحيل العقل معانيها في اللغة على الله تعالى، وقد وردت على طريق الجزاء فلا يشتق لله تعالى من هذه أسماء وما في معناها مما فيه إيهام معنى لايجوز على الله تعالى[8] . ولايطرد هذا فيما ليس فيه إيهام معنى لا يجوز على الله تعالى. فيشتق له من أسمائه الحسنى صفات لأنها تقتضي المدح والثناء بنفسها فما اشتق منها فهي دالة عليه ودلالته دلالتها.

وأما الحديث الذي استدل به ابن حزم على أن أسماء الله تعالى تسعة وتسعون اسماً فقط. ويذكر أن الزيادة من الإلحاد فيها. فهذا

---

(١) سورة الشمس آية (٥).
(٢) سورة الطارق آية (١٦).
(٣) سورة آل عمران آية (٥٤).
(٤) سورة الأحزاب آية (٥٧).
(٥) سورة المائدة آية (٣٣).
(٦) سورة التوبة آية (٧٩).
(٧) سورة البقرة آية (١٥).
(٨) أنظر المعتمد في أصول الدين لأبي يعلى ص ٦٢، ٦٣. والمقصد الأسنى للغزالي ص ١٦٧، ١٦٨.

غير مسلم وقد وقع الاتفاق على إثبات أسماء لله ليست مما ثبت بالسمع وقد مر ذكرها قريباً، فلا داعي لإعادتها، ولما بينا من أن أسامي الله تعالى مشتقة من صفاته فالصفات ثابتة له ولقوله صلى الله عليه وسلم في دعاء الكرب «اللهم إني أسألك بكل اسم هو لك سميت به نفسك أو أنزلته في كتابك أو علمته أحداً من خلقك. أو استأثرت به في علم الغيب عندك، أن تجعل القرآن العظيم ربيع قلبي ونور صدري، وجلاء حزني وذهاب همي وغمي»[1].

وقوله صلى الله عليه وسلم في حديث الشفاعة: «فأقوم فآتي تحت العرش فأقع ساجداً لربي عز وجل، ثم يفتح الله عليّ ويلهمني من محامده. وحسن الثناء عليه شيئاً لم يفتحه على أحد قبلي.. الحديث»[2]. وفي قوله صلى الله عليه وسلم في الحديث الأول «استأثرت به في علم الغيب عندك» وقوله في الحديث الثاني «ثم يفتح الله عليّ ويلهمني من محامده وحسن الثناء عليه شيئاً لم يفتحه على أحد قبلي» دليل على أن أسماء الله وصفاته غير محصورة فيما وردت به

---

(١) أنظر مسند الإمام أحمد جـ ١ ص ٣٩١، ٤٥٢. وهو في المستدرك للحاكم جـ ١ ص ٥٠٩، ٥١٠. وقال هذا الحديث على شرط مسلم إن سلم من أرسال عبدالرحمن بن عبدالله بن مسعود فإنه مختلف في سماعه من أبيه. والصحيح ثبوت سماعه كما يرجح هذا البخاري في تاريخه الصغير جـ ١ ص ٧٤. وكما ذكره في التاريخ الكبير جـ ٥ ص ٢٩٩، ٣٠٠. أنظر تهذيب التهذيب جـ ٦ ص ٢١٥، ٢١٦. والحديث أيضاً في مجمع الزوائد جـ ١٠ ص ١٣٦، ١٣٧. وقال أحمد شاكر في شرح المسند جـ ٥ ص ٢٦٦ ـ ٢٦٨ وجـ ٦ ص ١٥٣ إسناده صحيح.

(٢) أنظر صحيح البخاري جـ ٣ ص ١٠٧، ١٠٨، وصحيح مسلم جـ ١ ص ١٨٤ ـ ١٨٦. وسُنن الترمذي جـ ٤ ص ٦٢٢ ـ ٦٢٤ ومسند الإمام أحمد جـ ٢ ص ٤٣٦.

الروايات المشهورة. لأن الذي استأثر الله به في علم الغيب عنده غير هذا الوارد المعروف، وحمد الله والثناء عليه بأسمائه وصفاته المعروفة يجرى على ألسنة أنبياء الله ورسله وعباده المؤمنين، وما يفتح الله على محمد صلى الله عليه وسلم من الدعاء بذكر المحامد عند الشفاعة غير هذا لأنه صلى الله عليه وسلم قال: «لم يفتح على أحد قبلي» ولا يكون الدعاء بغير أسماء الله وصفاته، فهي زائدة على التسعة والتسعين ولا يجوز حصرها عليها لأنها محامده، ومدائحه وفواضله وهي غير متناهية، والحديث الوارد في ذكر «التسعة والتسعين» يشتمل على قضية واحدة لا على قضيتين، وهذا كقول القائل: إن لزيد ألف درهم مثلا أعدها للصدقة، وهذا لا يدل على أنه ليس عنده من الدراهم أكثر من ألف درهم، وإنما دلالته أن الذي أعده من الدراهم للصدقة ألف درهم. وكذلك الذي له ألف عبد مثلاً فيقول القائل، إن لفلان تسعة وتسعين عبداً من استظهر بهم لم تقاومه الأعداء فيكون التخصيص لأجل حصول «الاستظهار بهم إما لمزيد قوتهم أو لكفاية ذلك العدد في دفع الأعداء من غير حاجة إلى زيادة لا لاختصاص الوجود بهم إذ هم أكثر من ذلك بكثير.

وعلى قول من يجعل الأسامي غير زائدة على التسعة والتسعين فالحديث يشتمل على قضيتين: الأولى: إن لله تسعة وتسعين اسماً، والثانية أن من أحصاها دخل الجنة. وعلى هذا فلو اقتصر على القضية الأولى كان الكلام تاماً، وعلى المذهب الأول لا يمكن الاقتصار على ذكر القضية الأولى وهذا ما نراه راجحاً، ويبعد حمل الحديث على قضيتين أن في حمله منع أن يكون من الأسامي ما استأثر الله به في علم الغيب عنده، وهذا يخالف قول الرسول صلى الله عليه وسلم في دعاء الكرب. ويؤدي إلى أن يختص بالاحصاء نبي أو ولي

ممن أوتي الاسم الأعظم حتى يتم العدد وإلا فيكون ما أحصى وراء ذلك ناقصاً عن العدد، وإن كان الاسم الأعظم خارجاً عن العدد بطل به الحصر.

ونقول إن المقصود بالتسعة والتسعين اسمًا من أسماء الله، أسماء معينة إذ لو لم تتعين لم تظهر فائدة الحصر والتخصيص واختصت بهذه المزية مع أن هناك غيرها، وكلها أسماء لله، لأن الأسامي يجوز أن تتفاوت فضيلتها لتفاوت معانيها في الجلال والشرف فيكون هذا العدد منها يجمع أنواعاً من المعاني المنبئة عن الجلال لا تكون في غيرها فاختصت من أجل ذلك بزيادة الشرف(1).

وإن قيل: وهل اسم الله الأعظم داخل في التسعة والتسعين أم لا؟

قلنا: الراجح عندنا أنه داخل فيها لأنها تجمع المعاني المنبئة عن جلال الله وعظمته فلا يكون غيرها أفضل منها، ولا يقال إنه مما استأثر الله به، لأنه لو كان كذلك لما عرفه أحد.

فإن قيل: كيف يكون داخلاً فيها وهي مشهورة، والاسم الأعظم يختص بمعرفته نبي أو ولي وهو سبب كرامات عظيمة لمن عرفه.

قلنا: لايلزم من دخول الاسم الأعظم في التسعة والتسعين معرفته بعينه منها فلا يهتدي إليه كل أحد، ثم إن الأسماء الحسنى لم يرد ذكر عددها في خبر صحيح يقول ابن تيمية: «والحديث الذي في

---

(1) أنظر المقصد الأسنى شرح الأسماء الحسنى للغزالي ص ١٥٩، ١٦٠ وشرح الأسماء الحسنى للقرطبي مخطوط ص ٦/أ، ب، ٧/ب.

عدد الأسماء الحسنى الذي يذكر فيه المنتقم، وذكر في سياقه البر التواب، المنتقم العفو الرؤوف، ليس هو عند أهل المعرفة بالحديث، من كلام النبي صلى الله عليه وسلم، بل هذا ذكره الوليد بن مسلم[1] عن بعض شيوخه، ولهذا لم يروه أحد من أهل الكتب المشهورة إلا الترمذي، رواه من طريق الوليد بن مسلم بسياق، ورواه غيره باختلاف في الأسماء، وفي ترتيبها يبين أنه ليس من كلام النبي صلى الله عليه وسلم، وسائر من روى هذا الحديث عن أبي هريرة عن الأعرج[2]. ثم عن أبي الزناد[3] لم يذكروا أعيان الأسماء بل ذكروا قوله صلى الله عليه وسلم: «إن لله تسعة وتسعين اسمًا مائة إلا واحدا من أحصاها دخل الجنة» وهكذا أخرجه أهل الصحيح

---

(١) هو أبو العباس الدمشقي الأموي مولاهم روى عن يحيى الذمار ويزيد بن أبي مريم وخلائق وله مصنفات كثيرة هي سبعون كتاباً. وقال عنه أبو مسهر كان مدلسا ربما دلس عن الكذابين توفي في عودته من الحج سنة ١٩٥هـ، وكان مولده سنة ١١٩ من الهجرة. أنظر ميزان الاعتدال جـ ٤ ص ٣٤٧. وشذرات الذهب جـ ١ ص ٣٤٤. والأعلام جـ ٨ ص ١٢٢.

(٢) هو عبدالرحمن بن هرمز الأعرج أبو داود المدني مولى ربيعة بن الحارث روى عن أبي هريرة وغيره، وروى عنه خلق منهم عبدالله بن ذكوان ووثقة ابن سعد، والعجلي وأبو زرعة بن خراش مات بالاسكندرية سنة ١١٧هـ. أنظر تهذيب التهذيب جـ ٦ ص ٢٩٠، ٢٩١. وشذرات الذهب جـ ١ ص ١٥٣.

(٣) هو عبدالله بن ذكوان القرشي أبو عبدالرحمن المدني المعروف بأبي الزناد مولى رملة وقيل عائشة بنت شيبة بن ربيعة وقيل غير ذلك. روى عن أنس وغيره وعنه أبناه ووثقه أحمد فيما روى عنه عبدالله ووثقه غيره وكان سفيان يسميه أمير المؤمنين وقال البخاري أصح أسانيد أبي هريرة أبو الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة مات سنة ١٣٠ وقيل ١٣١، وقيل ١٣٢ وهو ابن ٦٦ سنة أنظر تهذيب التهذيب جـ ٥ ص ٢٠٣ ـ ٢٠٥. وشذرات الذهب جـ ١ ص ١٨٢.

كالبخاري ومسلم وغيرهما. ولكن روى عدد الأسماء من طريق أخرى من حديث محمد بن سيرين عن أبي هريرة ورواه ابن ماجة وإسناده ضعيف يعلم أهل الحديث أنه ليس من كلام النبي صلى الله عليه وسلم»[1].

وإن قيل: فما سبب تخصيص هذا العدد، ولم لم يبلغ مائة؟

قلنا: فيه احتمالان.

أحدهما: أن يقال إن المعاني الشريفة بلغت هذا المبلغ لا لأن العدد مقصود.

الثاني: أن السبب فيه ما ذكره رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «مائة إلا واحدا، والله وتر يحب الوتر». إلا أن هذا يدل على أن هذه الأسامي هي التسمية الإرادية الاختيارية لا من حيث انحصار صفات الشرف فيها، لأن ذلك يكون لذاته لا بإرادة[2].



---

(١) رسالة الإرادة والأمر لابن تيمية ضمن الرسائل الكبرى جـ ١ ص ٣٣٨.

(٢) أنظر المقصد الأسنى شرح الأسماء الحسنى للغزالي ص ١٦٢.



الفصل الرابع

الصفـــــات

يشتمل هذا الفصل بعد التمهيد في تقسيم الصفات على:

١ ـ الحياة.
٢ ـ العلم.
٣ ـ القدرة.
٤ ـ الإرادة.
٥ ـ الكلام.
٦ ـ السمع والبصر.
٧ ـ العز والعزة والكبرياء.
٨ ـ النفس والذات.
٩ ـ الوجه.
١٠ـ العين.
١١ـ اليد.
١٢ـ الأصابع.
١٣ـ الجنب.
١٤ـ الساق.
١٥ـ القدم.
١٦ـ الاستواء.
١٧ـ النزول.
١٨ـ الرؤية.



التمهيد

للعلماء طرق مختلفة في تقسيم الصفات الإلهية.

فالسلف يقسمونها إلى قسمين:

صفات ذاتية، وصفات فعلية.

فالصفات الذاتية هي الملازمة للذات المقدسة فلا تنفك عنها وهي قسمان:

سمعية وعقلية: كالقدرة، والإرادة، والعلم...

وخبرية: كالوجه واليدين، والعين...

والصفات الفعلية: هي الأمور المتعلقة بمشيئة الله وإرادته يفعلها متى شاء، وإذا شاء كيف شاء، وهي قسمان أيضاً:ـ

سمعية وعقلية : كالخلق والرزق والاعطاء والمنع...

وخبرية: كالمجيء، والنزول، والاستواء[1]...

وجمهور الأشاعرة يقسمون الصفات إلى أربعة أقسام:

نفسية، وسلبية، ومعان، ومعنوية.

فالنفسية يعرفونها: بأنها هي الوصف الدال على الذات دون معنى زائد عليه. وهي الوجود.

---

(١) أنظر شرح الطحاوية ص ٦٢ ـ ٦٤، وشرح العقيدة الواسطية للهراس ص ٨٩.

والسلبية: ويقصد بها الصفات التي تنفي عن الله تعالى ما لايليق بجلاله، كالقدم، والبقاء.

وصفات المعاني: ويقصد بها ما يدل على معنى زائد على الذات وهي الصفات السبع، الحياة والقدرة، والإرادة، والعلم، والكلام، والسمع، والبصر.

والمعنوية: ويقصد بها الأحوال الثابتة للذات إذا قامت بها المعاني، عند من يثبت الأحوال[1].

أما ابن حزم فليس لديه تقسيم للصفات وعند الكلام عليها يعنون بقوله: «الكلام في العلم، الكلام في سميع وبصير» ونحو ذلك فحرصنا أن نعرض مذهبه كما هو قبل أن نبدأ بنقده.

فلم نتعرض لهذه المسألة.

١ ـ الحياة

يذهب أبومحمد بن حزم إلى تسمية الله تبارك وتعالى «بالحي» لورود النص بذلك كما قال تعالى: «الله لا إله إلا هو الحي القيوم»[2] وقوله: «وتوكل على الحي الذي لا يموت»[3] وغيرهما من الآيات.

---

(١) أنظر الشامل في أصول الدين للجويني ص ٣٠٨. وحاشية البيجوري على متن السنوسية ص ١٩. وحاشية الصاوي على شرح الخريده ص ٥٩.

(٢) سورة البقرة: آية (٢٥٥).

(٣) سورة الفرقان: آية (٥٨).

ويقول: إن النص لم يأت بإثبات أن له حياة فلا نقول بذلك. ثم إنـه تعالى لو كان حياً بحياة لم تزل، وهي غيره لوجب ضرورة أن يكون تعالى مؤلفاً مركباً من ذاته وحياته، وسائر صفاته فيكون كثيراً لا واحداً وهذا إبطال الإسلام[1].

لما كان أبو محمد بن حزم يلتزم بإثبات ما ورد لله تبارك وتعالى من الأسماء بألفاظها الواردة بحرفيتها إثباتاً مجرداً، دون إثبات ما تدل عليه تلك الأسماء من الصفات أثبت أن الله حي، دون أن يقول بأن له حياة لعدم ورود ذلك بالنص الصريح.

وقد بينا عند الكلام على اتصاف الله بالصفات أن قول سلف الأمة إثبات ما ورد من الأسماء، وما تدل عليه من صفات خلافاً لمن نفى ذلك كابن حزم ولا نكرر ما سبق فليراجع هناك[2].

والذي نقول هنا: إن لله جل وعلا صفة حياة حقيقية لازمة لذاته لائقة بكماله وجلاله[3].

يقول البيهقي: فهو حي «الله» وله حياة يباين بها صفة من ليس بحي»[4].

واستدل القائلون بأن لله تعالى حياة بما ورد في القرآن الكريم من

---

(١) أنظر الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم (٢: ١٥٦، ١٥٨) والمحلى له (١: ٤٢).
(٢) أنظر ص (١٩٤ ـ ١٩٨).
(٣) أنظر الفقه الأكبر للشافعي ص ١٤. ولمع الأدلة للجويني ص ٨٧، وشرح العقائد النسفية ص ٨٤، وشرح الفقه الأكبر لعبدالكريم تتان ص ١٠. ومنهج ودراسات لآيات الأسماء والصفات للشنقيطي ص ٦.
(٤) الاعتقاد للبيهقي ص ٢٦.

ذكـر «الحي» كما في قولـه تعـالى: «وعنت الوجوه للحي القيوم»[1] وقوله: «ألم الله لا إله إلا هو الحي القيوم»[2] وقوله: «وتوكل على الحي الذي لا يموت وسبح بحمده»[3] وقوله: «هو الحي لا إله إلا هو»[4] على أنه لا يكون حيا إلا بحياة كما هو رأي أهل السنة قاطبة، والحياة عندهم من صفات الكمال بل هي مستلزمة لجميع صفات الكمال وكل كمال لا نقص فيه ثبت لمخلوق وأمكن أن يتصف به الخالق فهو به أولى[5].

يقول ابن أبي العز الحنفي: «إن الحياة مستلزمة لجميع صفات الكمال ولا يتخلف عنها صفة منها إلا لضعف الحياة فإذا كانت حياته تعالى أكمل حياة وأتمها استلزم إثباتها إثبات كل كمال يضاد نفيه كمال الحياة»[6].

ومما نستدل به على إثبات صفة الحياة لله تعالى ما استدل به أهل الملل وغيرهم على أن الله «حي» لأن إثبات ذلك مما اتفق عليه الكل[7].

---

(١) سورة طه: آية (١١١).
(٢) سورة آل عمران: الآيتان (١، ٢).
(٣) سورة الفرقان: آية (٥٨).
(٤) سورة غافر: آية (٦٥).
(٥) أنظر موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول لابن تيمية جـ ١ ص ١٤، ١٥. وشرح العقيدة الأصفهانية له ص ٨٥.
(٦) شرح العقيدة الطحاوية ص ٦١.
(٧) أنظر شرح المواقف الموقف الخامس في الإلهيات ص ١٢٩. وفي إثبات صفة الحياة عند المعتزلة أنظر شرح الأصول الخمسة ـ للقاضي عبدالجبار ص ١٦٠ ـ ١٦٧. والملل والنحل للشهرستاني (١: ٤٤) ولمع الأدلة للجويني ص ٨٧.

فنقـول: يدل على أن الله تبـارك وتعالى حي فيما لم يزل ظهور الأفعال منه لاستحالة ظهورها ممن يجهلها ويعجز عنها فهو عالم قادر ويستحيل قيام العلم والقدرة بغير الحي[1].

ومعنى هذا الدليل أن من شرط من يتصف بالعلم والقدرة. أن يكون حياً إذ أن ما ليس بحي يمتنع أن يكون عالماً، والعلم بهذا ضروري وهذه الشروط العقلية لا تختلف شاهداً ولا غائباً فتقدير عالم بلا حياة ممتنع بصريح العقل[2].

ونجيب من قال: إن الله تعالى «حي» ولم يقل بأن له حياة، أنا وجـدنا اسم حي اشتق من حياة وكذلك سميع وبصير من سمع وبصر، ولا تخلو أسماء الله تعالى من أن تكون مشتقة لإفادة معناه، أو تكون على طريق التلقيب، ولا يجوز أن يسمى الله على طريق التلقيب باسم لا يفيد معناه، وليس مشتقاً من صفة كقولنا: زيد، وعمرو. على مسمى بهما. وإذا كان قولنا عن الله عز وجل، حي، سميع، بصـير. ليس تلقيبـاً بل ذلـك مشتق من حياة، وسمع، وبصر، فقـد وجب إثبات الحياة، وإن كان ذلك لإفادة معناه فلا يختلف ما هو لإفادة معناه، ووجب إذا كان معنى الحي منا أن له حياة، أن يكون كل حي فهو ذو حياة ولا محذور هنا كما إذا كان قولي

---

(١) أنظر المعتمد في أصول الدين لأبي يعلى ص ٤٧. والإنصاف للباقلاني ص ٣٥. ولمـع الأدلـة للجـويني ص ٨٣. وشرح الأصـول الخمسـة للقـاضي عبدالجبار ص ١٦١. وشرح العقيدة الأصفهانية ص ٤، ٢٥ وشرح المواقف الموقف الخامس في الإلهيات ص ١٢٩. والدليل الصادق على وجود الخالق لعبدالعزيز جاب الله (١: ١٢٦).

(٢) أنـظر مناهج الأدلة لابن رشد. ضمن فلسفة ابن رشد: ص ٧١. وشرح العقيدة الأصفهانية لابن تيمية ص ٢٦.

موجود مفيداً فينا الإثبات كان الباري تعالى واجباً إثباته لأنه سبحانه وتعالى موجود.

وهذا الدليل يدل على إثبات صفات الله تعالى لذاته من القدرة والعلم والسمع، والبصر[1].

وقول ابن حزم ـ إنه لو كان له حياة لكانت لم تزل «وهي غيره» فيكون مركباً من ذاته وحياته فتحصل بذلك الكثرة ـ غير مسلم، إذ المثبتون لصفة الحياة لا ينكرون قدم هذه الصفة فهي قديمة بقديم، ولا يقولون إنها غيره، ولا إنها ليست غيره[2] لما في لفظ الغير من الإجمال، فنفيه وإثباته يوهم معنى فاسداً فيجب أن يستفصل عن المقصود بلفظ «الغير» فإذا كان القصد بقوله «إنها غيره» غيراً منفصلاً عنه فهذا غير صحيح لأن صفات الباري تبارك وتعالى لازمة لذاته لا تنفك عنه وليست غيراً بهذا الاعتبار. وإن كان القصد «بالغيرية» أن هناك ذاتاً وصفات يمكن الشعور بالذات دون الصفات، والعلم بها دونهن فليس هذا غيراً حقيقة، وإنما هو مباينة في الذهن لكونه قد يعلم هذا دون هذا، وهو لا ينفي التلازم في نفس الأمر[3].

وقول ابن حزم «إن اثبات حياة لم تزل وهي غيره، يحصل بذلك الكثرة من ذات وحياة».

هذا القول هو بعينه مذهب المعتزلة الذين ينفون الصفات خوفاً من تعدد القدماء مع الله تعالى، لأن في إثباتها ـ كما يزعمون ـ مشاركة

---

(١) أنظر الإبانة لأبي الحسن الأشعري ص ٤٠.

(٢) أنظر مجموعة فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية (٦ : ٩٦).

(٣) أنظر مجموعة فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية (٦ : ٢٠٥ ـ ٢٠٦).

لله في القدم الذي هو أخص صفاته فتشاركه في الإلهية[1].

وهذا المذهب مأخور عن الفلاسفة الذين لا يثبتون إلا الذات المجردة عن كل كثرة[2].

وقد أشرنا قريباً إلى أن إثبات الصفات ليس فيه إثبات قديم مع الله غيره، ونزيد ذلك وضوحاً فنقول لما كان لفظ «الغير» بالنسبة لصفات الله تعالى من الألفاظ المبتدعة المجملة كان السلف من هذه الأمة لا يطلقون على صفات الله أنها «غيره» ولا أنها ليست غيره، بل يستفصلون ممن أثبت أو نفى. فإن أريد «بالغير» أن ذلك شيء بائن عنه فهذا باطل، وإن أريد به ما يمكن الشعور بأحدهما دون الآخر فقد يذكر الله تعالى من لا يشعر حينئذ بكل معاني أسمائه، بل وقد لايخطر له حينئذ أنه عزيز، وأنه حكيم. وإذا أريد هذا فإنما يفيد المباينة في ذهن الإنسان لكونه قد يعلم هذا دون هذا. وذلك لا ينفي التلازم في نفس الأمر، فهي معان متلازمة لا يمكن وجود الذات دون هذه المعاني، ولا وجود هذه المعاني دون وجود الذات، واسم الله، إذا قيل الحمد لله، أو قيل باسم الله يتناول ذاته وصفاته ولا يتناول ذاتاً مجردة عن الصفات، ولا صفات مجردة عن الذات، فصفاته داخلة في مسمى أسمائه فلا يقال إنها غيره ـ على معنى أن

---

(١) أنظر شرح الأصول الخمسة للقاضي عبدالجبار ص ١٨٢ ـ ٢١٣، والفرق بين الفرق للبغدادي ص ١١٤. والملل والنحل للشهرستاني (١ : ٤٤). ونهاية الإقدام له ص ٢٠١، ولمع الأدلة للجويني ص ٨٧.

(٢) أنظر آراء أهل المدينة الفاضلة للفارابي ص ٣٢، ٣٣. والملل والنحل للشهرستاني (١ : ٥٠)، ودرء تعارض العقل والنقل لابن تيمية (١ : ٢٨٤). ونقض المنطق له ص ١٢٣، وتاريخ الفلسفة اليونانية ليوسف كرم ص ١٣١، ١٣٢.

هناك ذاتاً وصفات كل وحده لأن هذا غير موجود في الخارج، وإنما هو مما يعرض للذهن فليس هناك كثرة على ما يدعون ولا يقال إنها زائدة على الذات. إلا إذا أريد أنها زائدة عى ما أثبته أهل النفي من الـذات المجـردة فهو صحيح، فإن أولئك قصروا في الإثبات فزاد المثبتون عليهم فقالوا الرب له صفات زائدة على ما علمتموه.

وإن أريد بالتكثر والزيادة مع الذات وعليها، أي على الموجودة في نفس الأمر فهو كلام متناقض لأنه ليس في نفس الأمر ذات مجردة حتى يقال إن الصفات زائدة عليها كما بينا قريباً، أنه لا يمكن وجود الذات إلا بما به تصير ذاتاً من الصفات، ولا يمكن وجود الصفات إلا بما به تصير صفات من الذات فتخيل وجود أحدهما دون الآخر ثم كثرته معه أو زيادته عليه تخيل باطل[1].

٢ ـ العلم

يذهب أبومحمد بن حزم إلى أن لله تعالى علمًا حقيقة لقوله تعالى: «أنزله بعلمه»[2]، وعلمه لم يزل، وهو غير مخلوق، وليس هو غير الله تعالى، ولا نقول هو الله[3]. وليس هو غير القدرة، ولا القدرة غير العلم إذ لم يأت دليل بغير هذا[4].

---

(١) أنظر مجموعة فتاوى ابن تيمية (٥: ٣٢٦) و (٦: ٩٧، ٢٠٥، ٢٠٦). وشرح العقيدة الطحاوية ص ٦٤.

(٢) سورة النساء: آية (١٦٦).

(٣) أنظر الفصل (٢: ١٢٦، ١٢٧).

(٤) أنظر الفصل (٢: ١٢٩، ١٧٢).

ويقول ابن حزم: «وثبت ضرورة أن علم الله تعالى ليس عرضاً ولا جسمًا أصلاً لا محمولاً فيه ولا في غيره»[1].

ويقول بعموم علم الله تبارك وتعالى وأنه لم يزل عليمًا بكل ما كان أو يكون مما دق أو جل لا يخفى عليه شيء لقوله تعالى «وهو بكل شيء عليم»[2].

وهذا عموم لا يجوز أن يخص منه شيء. ويقول تعالى: «يعلم السر وأخفى»[6] والأخفى من السر هو ما لم يكن بعده[4].

بعد عرض مذهب ابن حزم في علم الله تعالى.

أرى أن الموافق للصواب منه: إثباته أن لله تعالى علمًا، وأنه لم يزل، وغير مخلوق، وعموم علمه تبارك وتعالى بكل ماكان أو يكون مما دق أو جل لا يخفى عليه شيء، ونفي أن يكون علم الله تعالى جسمًا لا محمولاً فيه ولا في غيره.

والمخالف فيه: جعله العلم ليس غير القدرة، وليسا غير الله. وقد تعرضنا لهذا المنحى عند اتصاف الله تعالى بالصفات وهل هي الذات أو غيرها[5].

وأما نفي أن يكون العلم عرضاً فغير مسلم على إطلاقه، لأن لفظ «العرض» لفظ مجمل، فلا بد من فهم المعنى المقصود بهذا اللفظ: فإن أريد به ما هو معروف في اللغة من أن الأعراض، هي الأمراض

---

(١) أنظر الفصل (٢: ١٣٣).
(٢) سورة البقرة: آية (٢٩)، والأنعام: آية (١٠١)، والحديد: آية (٣).
(٣) سورة طه: آية (٧).
(٤) أنظر المحلى (١: ٤٠).
(٥) أنظر ص (١٩٤ ـ ١٩٨).

والآفـات، كما يقال: فلان عرضه عارض من الحمى ونحوها[1]. وفلان به عارض من الجن فهذا من النقائص التي ينزه الله عنها[2].

وإن أريد به اصطلاح خاص كما يقال: إن العرض هو الموجود الذي يحتاج في وجوده إلى محل يقوم به كاللون المحتاج في وجوده إلى جسم يقوم به[3]، فهذا اصطلاح محدث، وليست هذه لغة العرب التي نزل بها القرآن، ولا العرف العام، ولا اصطلاح أكثر الخائضين في العلم بل مبتدعو هذا الاصطلاح، هم من أهل البدع المحدثين في الأمة.

وبكـل حال فمجـرد هذا الاصـطلاح وتسمية العلم عرضاً لا يخرجـه عن كونه من الكمال الذي يكون المتصف به أكمل ممن لا يمكنه الاتصاف به أو يمكنه ذلك ولا يتصف به[4].

وفي نفي ابن حزم أن يكون علم الله تعالى عرضاً لا محمولاً فيه ولا في غيره إبـطال لحقيقة ما أثبت من اتصاف الله تعالى بالعلم. فأصبـح إثباته العلم مجرد ظاهر فقط لا معنى له حيث لايقول بما يتضمن معنى هذا الإثبات، فهو لا يثبت شيئاً اسمه العلم يكون صفة من صفات الذات الإلهية، وإنما يثبت الذات فقط وعلماً ليس هو غير الذات، أي اسم علم جامد لا يدل على صفة، فهو عنده ليس عالماً بعلم هو صفة من صفاته فلا معنى لإثباته للعلم، ويكفي

---

(١) أنظر مختار الصحاح ص ٤٢٥.

(٢) أنظر مجموع الفتاوى لابن تيمية (٦: ٩٠، ٩١).

(٣) أنظر التعريفات للجرجاني ص ١٢٩.

(٤) أنظر مجموع الفتاوى لابن تيمية (٦: ٩١). وكتاب النبوات له ص ٤٢، ٤٣.

عن هذا المذهب إثبات الذات فقط.

وقوله هذا فيما يؤول إليه كقول أبي الهذيل العلاف حيث يقول: «إن الباري تعالى عالم بعلم، وعلمه ذاته»[1].

وعندنا أن العلم صفة من صفات ذاته تعالى فهو عالم بعلم قائم بذاته قديم أزلي متعلق بمعلومات غير متناهية[2].

والدليل على اتصاف الله تعالى بالعلم قوله تعالى: «لكن الله يشهد بما أنزل إليك أنزله بعلمه»[3] وقوله: «فإن لم يستجيبوا لكم فاعلموا أنما أنزل بعلم الله»[4]. وقوله: «ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء»[5]. والآيات الدالة على إضافة العلم إلى الله تعالى كثيرة.

ومما يدل على اتصال الله تعالى بالعلم قوله: «يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم»[6] وقوله: «ويعلم ما في السموات وما في الأرض»[7] والذي يعلم كل شيء لابد أن يعلمها بعلم حيث لا يعقل عالم بلا

---

(1) الملل (١: ٤٩). وأنظر شرح الأصول الخمسة ص ١٨٣، ومقالات الإسلاميين للأشعري (١: ٢٤٥).

(2) أنظر كتاب الفقه الأكبر للشافعي ص ١٢. والرد على الجهمية للإمام أحمد ص ٤٠. وأصول الدين للبغدادي ص ٩٥. والمعتمد في أصول الدين لأبي يعلى ص ٤٩. والأربعين في أصول الدين للغزالي ص ١٦ وقواعد العقائد له ضمن القصور. العوالي (٤: ١٥٠). وغاية المرام في عم الكلام للآمدي ص ٧٦. وشرح حديث النزول لابن تيمية ص ١٢٥.

(3) سورة النساء: آية (١٦٦).

(4) سورة هود: آية (١٤).

(5) سورة البقرة: آية (٢٥٥).

(6) سورة البقرة: آية (٢٥٥).

(7) سورة آل عمران: آية (٢٩).

علم، أي أن كل اسم من أسمائه فهو مشتق من صفة من صفاته.

ويدل على أنه تعالى عالم إيجاد الأشياء لاستحالة إيجاده الأشياء مع الجهل بها، لأنه تبارك وتعالى خالق والخلق يسبقه القصد والقصد يلزم منه العلم إذ كيف يقصد ما لا يعلمه»[١].

ويدل أيضاً على علمه تعالى أن من المخلوقات من هو عالم والعلم صفة كمال، وكل كمال اتصف به المخلوق فالخالق به أولى، بيان هذا من طريقين:

الأول:

أن الخالق أكمل من المخلوق، والعلم صفة كمال في المخلوق فإذا لم يكن الخالق عالماً، لزم أن يكون في المخلوقات من هو أكمل منه وذلك محال.

الثاني:

أن كل علم في المخلوقات فهو منه تبارك وتعالى ومن الممتنع أن يكون مبدع الكمال وواهبه عارياً منه بل هو أحق به، وهو أحق بكل كمال وأولى بالتنزه عن كل نقص[٢].

---

(١) أنظر اللمع لأبي الحسن الأشعري ص ٢٦، ٢٧. والإنصاف للباقلاني ص ٣٦. والمعتمد في أصول الدين ص ٤٦. والإقتصاد في الإعتقاد للغزالي ص ٩٠. والكشف عن مناهج الأدلة ضمن فلسفة ابن رشد ص ٧٠، ٧١. وشرح العقيدة الأصفهانية ص ٤، ٢٤. وشرح العقيدة الطحاوية ص ٨٠.

(٢) أنظر الإبانة للأشعري ص ٤١. والمعتمد في أصول الدين ص ٤٧. وشرح العقيدة الأصفهانية ص ٢٤، ٢٥. وموافقة صحيح المنقول ٢: ١١٩. وشرح العقيدة الطحاوية ص ٨٠.

وحيث ثبت أنـه عالم ثبت أن له علمًا ويدل على أنه تعالى عالم بعلم، أنه لا يخلو إما أن يكون تعالى عالماً بذاته لا بعلم، أو عالماً، بعلم هو ذاته، أو بعلم ليس ذاته. فإن كان عالماً بذاته لا بعلم. ففي هذا نفي لصفة العلم نهائياً، وإثبات لذات مجردة عن الصفة وهذا محال، لأنه لا يوجد في الخارج ذات غير متصفة بالصفات.

وإن كان عالماً بعلم هو ذاته فهذا إثبات ذات هي بعينها صفة، أو صفة هي بعينها ذات وهذا لا يصح.

يقول أبوالحسن الأشعري في رد هذا عند استدلاله على أن الله تعالى عالم بعلم: «فإن كان عالماً بنفسه كانت نفسه علمًا، لأن قائلاً لو قال: إن الله تعالى عالم بمعنى هو غيره لوجب عليه أن يكون ذلك المعنى علمًا، ويستحيل أن يكـون العلم عالمـاً، أو العالم علمًا، أو يكون الله تعالى بمعنى الصفات. ألا ترى أن الطريق الذي يعلم به أن العلم علم أن العالم به علم، لأن قدرة الإنسان التي لا يعلم بها لا يجوز أن تكـون علمًا. فلما استحال أن يكون الباري تعالى علمًا استحال أن يكون عالماً بنفسه، فإذا استحال ذلك صح أنه عالم بعلم يستحيل أن يكون هو نفسه»[1].

والدليل على علمه تعالى بمعلومات غير متناهية: أنه لو لم يتعلق علمه سبحانه وتعالى بجميع المعلومات لكان كماله بالنسبة إلى ما لم يتعلق به علمه من المعلومات أنقص بالنسبة إلى حال من تعلق به علمه من المخلوقين وهو محال.

---

(١) اللمع للأشعري ص ٣٠. وأنظر الإبانة له ص ٣٨. ولمع الأدلة في عقائد أهل السُنة والجماعة للجويني ص ٨٨.

يقول أبويعلى: «إنه قد ثبت أنه تعالى قادر في كل وقت على خلق حوادث أكثر مما فعلها أبداً ولا يجوز أن يأتي عليه زمان لا يصح أن يخلق فيه شيئاً إذ لو جاز ذلك عليه أفضى إلى عجزه. وإذا ثبت أن مقدوراته غير متناهية ثبت أن معلوماته كذلك لأنها لو لم تكن كذلك أفضى إلى جواز الجهل عليه ويتعالى عن ذلك»[1].

وعلى هذا فالله عالم بعلم لا حد له هو صفة من صفاته.

٣ ـ القدرة والقوة

يذهب ابن حزم إلى أن قدرة الله تعالى، وقوته حق لقوله «أو لم يروا أن الله الذي خلقهم هو أشد منهم قوة»[2] وقوله صلى الله عليه وسلم: «اللهم إني أستخيرك بعلمك وأستقدرك بقدرتك وأسألك من فضلك»[3].

فقدرة الله تعالى عامة فلا يعجز عن شيء، ولا عن كل ما يسأل عنه السائل من محال، أو غيره مما لا يكون أبداً[4]، وسواء كان المحال

---

(١) المعتمد في أصول الدين ص ٤٩. وأنظر غاية المرام في علم الكلام للآمدي ص ٦٤ ـ ٧١. بين ذلك في تعلق الإرادة بجميع الكائنات وأحال عليها عند الكلام على العلم قال «وبيان ذلك على نحو بيانه في الإرادة» ص ٧٩. من نفس المرجع.

(٢) سورة فصلت: آية (١٥).

(٣) أنظر صحيح البخاري (١ : ١٤٤)، و (٤ : ٧٨، ١٩٥)، وسُنن الترمذي (٢ : ٣٤٥، ٣٤٦)، ومسند الإمام أحمد (٣ : ٣٤٤).

(٤) أنظر الفصل (٢ : ١٨٣ ـ ١٨٥)، والمحلى (١ : ٤٠).

بالاضافة[1]. أو بالوجود[2]، أو في بنية العقل فيما بيننا[3]، أو محالاً مطلقاً وهو ما أوجب على ذات الباري تبارك وتعالى تغييراً فهذا هو المحال لعينه وهذا لم يزل محالاً في علم الله تعالى. وبضرورة العقل نعلم يقيناً أن الله تعالى لم يفعله قط، ولا يفعله أبداً، ولكن لا يجوز أن نصف الله تعالى بعدم القدرة ـ الذي هو العجز بوجه أصلاً[4].

أما المحال في بنية العقل فلا يكون في هذا العالم البتة، وهذا واقع بالنفس بالضرورة، لكن لا يبعد أن يكون الله تعالى يفعله في عالم له آخر[5].

والدليل على قدرة الله تعالى على هذا المحال:

أن الله تعالى هو الذي خلق العقل بعد أن لم يكن، وهو قوة من قوى النفس، عرض محمول فيها أحدثه الله تعالى، وأحدث رتبه على ما هي عليه مختاراً لذلك، فما جعله محالاً فيه فإنما كان محالاً مذ جعله الله محالاً، ولو شاء أن لا يجعله محالاً لما كان محالاً، لأن من اخترع شيئاً لم يكن قط لا على مثال سلف، ولا عن ضرورة أوجبت عليه اختراعه وإنما فعل ذلك مختاراً فإنه قادر على ترك اختراعه، وعلى

---

(١) المحال بالإضافة. كإحبال ابن ثلاث سنين امرأة، وصوغه الشعر العجيب ونحو هذا. أنظر الفصل (٢ : ١٨١).

(٢) المحال بالوجود كانقلاب الجماد حيواناً أو نطق الجماد. أنظر الفصل (٢ : ١٨١) وبالمحال بالإضافة وبالوجود تأتي الأنبياء عليهم السلام في معجزاتهم الدالة على صدقهم في النبوة أنظر الفصل (٢ : ١٨١).

(٣) المحال في بنية العقل مثل كون المرء قاعداً لا قاعداً ـ أي الجمع بين النقيضين ـ أنظر الفصل (٢ : ١٨١).

(٤) أنظر الفصل (٢ : ١٨١، ١٨٢)، و (١ : ٧١).

(٥) أنظر الفصل (٢ : ١٨١).

اختراع غيره مثله، أو على خلافه ولو لم يكن كذلك لكان مضطراً لا مختاراً.[1].

ويؤيد القول بقدر الله التامة والشاملة لما لم يكن ولا يكون ما ذكر من استطاعته تعالى على هدى من علم أنه لا يهديه، يقول تعالى عن نوح عليه السلام أنه قال: «استغفروا ربكم إنه كان غفاراً يرسل السماء عليكم مدراراً ويمددكم بأموال وبنين ويجعل لكم جنات ويجعل لكم أنهاراً»[2].

مع قوله تعالى: «أنه لن يؤمن من قومك إلا من قد آمن»[3] وتعذيب من علم أنه لا يعذب أبداً:

يقول تعالى «ولو تقول علينا بعض الأقاويل لأخذنا منه باليمين ثم لقطعنا منه الوتين»[4]. ويقول تعالى: «قل هو القادر على أن يبعث عليكم عذاباً من فوقكم أو من تحت أرجلكم»[5].

وتبديل أزواج قد علم أنه لا يبدلهن أبداً:

يقول تعالى: «عسى ربه إن طلقكن أن يبدله أزواجاً خيراً منكن»[6].

وهذه نصوص تبين قدرته تعالى على إبطال علمه الذي لم يزل، وعلى تكذيب قوله الذي لا يكذب أبداً.

---

(١) أنظر الفصل (٢ : ١٨٢)، والمحلى (١ : ٤١).
(٢) سورة نوح: الآيات (١٠ ـ ١٢).
(٣) سورة هود: آية (٣٦).
(٤) سورة الحاقة: الآيات (٤٤ ـ ٤٦).
(٥) سورة الأنعام: آية (٦٥).
(٦) سورة التحريم: آية (٥).

وقد دل سبحانه وتعالى على عموم قدرته بقوله: «عند مليك مقتدر»[1].

وقوله: «وهو العليم القدير»[2]، وقوله: «إنه كان عليمًا قديراً»[3].

وقوله: «والله على كل شيء قدير»[4] وقوله: «وربك يخلق ما يشاء ويختار»[5].

في الآيات عموم للقدرة لم يخصص ولو لم يكن تعالى كذلك لكان متناهي القدرة، ولو كان متناهي القدرة لكان محدثاً تعالى الله عن ذلك[6].

ولكن ابن حزم مع هذا الإثبات المطلق للقدرة. لا يثبتها صفة من صفات الله تعالى، وإنما هي عنده اسم علم يقول: «وعلم الله تعالى وقدرته وقوته حق وكل ذلك ليس هو غير الله ولا يقال إنه الله ولا العلم غير القدرة ولا القدرة غير العلم إذ لم يأت دليل بغير هذا»[7].



(١) سورة القمر: آية (٥٥).
(٢) سورة الروم: آية (٥٤).
(٣) سورة فاطر: آية (٤٤).
(٤) سورة آل عمران: الآيتان (٢٩، ١٨٩)، والمائدة: آية (١٩)، وسورة الأنفال: آية (٤١)، وسورة التوبة: آية (٣٩)، وسورة الحشر: آية (٦).
(٥) سورة القصص: آية (٦٨).
(٦) أنظر الفصل (٢: ١٨٦) والمحلى (١: ٤١).
(٧) الفصل (٢: ١٢٩) وأنظر ص (١٤٠، ١٧٢).

مذهب ابن حزم في قدرة الله تعالى يتلخص فيما يلي:

١ - عموم قدرة الله تعالى لكل ما يسأل عنه السائل لا يحاشى من ذلك شيئاً.

٢ - أن القدرة ليست غير العلم ولا العلم غير القدرة وكل ذلك ليس هو غير الله تعالى، وفي هذا نفي لصفتي العلم والقدرة، وقد تعرضنا لهذه المسألة عند الكلام على اتصاف الله بالصفات[1].

أما إثباته عموم القدرة، وعدم وصف الله تعالى بعدم القدرة على شيء ولو كان محالاً مطلقاً، فغير مسلم بالنسبة للمحال المطلق والمحال لذاته. وأما ما سواهما - أي جميع الممكنات - فإنها داخلة تحت القدرة، وهذا ما تؤيده الأدلة.

وأما المحال المطلق، وهو ما أوجب على ذات الباري تغييرا - أي الحق تبارك وتعالى وصفاته - فإنه غير داخل تحت القدرة وهذا هو المشهور عند أهل العلم.

يقول ابن تيمية: «ما تعلقت به المشيئة تعلقت به القدرة فإن ما شاء الله كان، ولا يكون شيء إلا بقدرته، وما تعلقت به القدرة تعلقت به المشيئة فإنه لا يكون شيء إلا بقدرته ومشيئته، وماجاز أن تتعلق به القدرة جاز أن تتعلق به المشيئة، وكذلك بالعكس وما لا فلا. وقوله: «إن الله على كل شيء قدير»[2]، أي على كل ما يشاء

---

(١) أنظر ص (١٩٤ - ١٩٨).

(٢) سورة البقرة: الآيتان (٢٠، ١٤٨) وآل عمران: آية (١٦٥)، والنحل: آية (٧٧)، والنور: آية (٤٥)، والعنكبوت: آية (٢٠).

فمنه ما قد شيء فوجد، ومنه ما لم يشأ لكنه شيء في العلم بمعنى أنه قابل لأن يشاء فقوله: «على كل شيء قدير» يتناول ما كان شيئاً في الخارج والعلم، وما كان شيئاً في العلم فقط بخلاف ما لايجوز أن تتناوله المشيئة وهو الحق تعالى وصفاته أو الممتنع لنفسه»[1].

وأما الممتنع لذاته كالجمع بين النقيضين، أي مثل كون الشيء الواحد موجوداً معدوماً في حال واحدة، فهذا لا حقيقة له ولا يمكن تحققه في الخارج ولا يتصوره الذهن ثابتاً فيه إلا على وجه التمثيل، بأن يقدر في الذهن اجتماع النقيضين ثم يحكم على ذلك بأنه ممتنع في الخارج إذا كان يمتنع تحققه في الأعيان، وتصوره في الأذهان فهو إذا ليس بشيء، وما ليس بشيء فهو غير داخل تحت القدرة [2].

إذ هي عبارة عن الصفة التي يتأتى بها الإيجاد والإعدام، والمصحح للمقدورية هو الإمكان لأن الوجوب والإمتناع الذاتيين يحيلان المقدورية[3].

وإن قيل: وهل يدخل تحت قدرة الله تعالى ما لم يفعله ولا يفعله مما يصح أن تتعلق به القدرة؟

قلنا: نعم، إذ لو وصفناه تعالى بعدم القدرة عليه وهو مما تتعلق به القدرة؟ لأثبتنا له العجز، وهو عيب ونقص يتنزه الله عنه، ويجب علينا أن ننزه الله تعالى عما نزه عنه نفسه فنفاه عن نفسه كالظلم

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية (٨: ٣٨٣) بتصرف.

(٢) أنظر شرح المواقف ص ٩٨، ومجموع فتاوى ابن تيمية (٨: ٨، ٩) وشرح العقيدة الطحاوية ص ٧٥.

(٣) أنظر الإقتصاد في الإعتقاد ص ٧٦، ٨٣، وشرح المواقف ص ٨٤، ٩٧، وغاية المرام للآمدي ص ٨٥.

والكذب والنسيان وغير ذلك. وإذا لم يفعل تبارك وتعالى شيئاً لم يكن عدم فعله له عجز، وإنما لعدم إرادته تعالى فعله، ولو وصف تعالى بعدم القدرة على هذا لم يكن تركه له وتنزهه عنه مدحاً، وإنما يأتي المدح إذا لم يفعله وهو مقدور له، وترك فعله، لأن الاتصاف به نقص والله لا يوصف إلا بما هو مدح وثناء في نفسه، أو يتضمن المدح والثناء له تبارك وتعالى كالعلم والقدرة والكلام والإرادة والسمع والبصر.. الخ.

فصح أن الله تعالى قادر على ما لم يفعله مما هو ممكن ولم يشأ فعله سبحانه وتعالى.

والذي نقول عن القدرة أنها صفة من صفات ذات الله تعالى فهو قادر بقدرة قديمة قائمة بذاته متعلقة بجميع المقدورات غير متناهية بالنسبة إلى ذاتها ولا بالنظر إلى متعلقاتها[1].

والدليل على اتصاف الله تعالى بهذه القدرة، وأنها قائمة به قوله تعالى: «أو لم يروا أن الله الذي خلقهم هو أشد منهم قوة»[2]. وقوله: «ذو القوة المتين»[3]. وقوله صلى الله عليه وسلم: «اللهم إني أستخيرك بعلمك وأستقدرك بقدرتك وأسألك من فضلك»[4].

وفي الآيتين والحديث دلالة على إثبات صفة القدرة لله تبارك وتعالى.

---

(١) أنظر شرح المواقف ص ٩٥، وغاية المرام للآمدي ص ٨٥.
(٢) سورة فصلت: آية (١٥).
(٣) سورة الذاريات: آية (٥٨).
(٤) مرّ تخريجه قريباً.

والآيات الدالة على أن الله تبارك وتعالى قادر كثيراً جداً ولا يعقل أن يكون قادراً إلا من له قدرة قائمة به ومن الآيات قوله تبارك وتعالى: «إن الله عليم قدير»[1] وقوله تعالى: «وكان ربك قديراً»[2]، وقوله: «إنه كان عليمًا قديراً»[3].

ويدل على أن الله تعالى قادر ظهور الأفعال منه تعالى إيجاداً لاستحالة ظهورها من العاجز[4]. وإذا ثبت أنه قادر وجب أن يكون له قدرة بيان هذا كما قال ابن تيمية: «إن الفاعل إما مجرد الذات، وإما الذات بصفة فإن كان الأول فمعلوم أن العلة التامة تستلزم وجود المعلول، فإذا كان مجرد الذات هو الواجب فمجرد الذات علة تامة فيلزم وجود المعلول جميعه، ويلزم قدم جميع الحوادث وهو خلاف المشاهد. وإن كان الثاني فالصفة التي يصلح بها الفعل هي القدرة، أو يقال فإذا لم يكن موجباً لذاته بل بصفة تعين أن يكون مختاراً فإنه إما موجب بالذات، وإما فاعل بالاختيار والمختار، إنما يفعل بالقدرة، إذ القادر هو الذي إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل فأما من يلزمه المفعول بدون إرادته فهذا ليس بقادر بل ملزوم بمنزلة الذي تلزمه الحركات الطبيعية التي لا قدرة له على فعلها ولا تركها»[5].

ومما يدل أيضاً على أن الله تعالى قادر بقدرة، أنه لا يخلو إما أن يكون تعالى قادراً بذاته لا بقدرة، أو قادراً بقدرة هي ذاته أو بقدرة ليست ذاته.

---

(١) سورة النحل: آية (٧٠).
(٢) سورة الفرقان: آية (٥٤).
(٣) سورة فاطر: آية (٤٤).
(٤) أنظر كتاب اللمع للأشعري ص ٢٦. والإنصاف للباقلاني ص ٣٥.
(٥) شرح العقيدة الأصفهانية ص ٢٥.

فإن كان قادراً بذاته لا بقدرة ففي هذا نفي لصفة القدرة نهائياً، وإثبات لذات مجردة عن الصفة وهذا محال، لعدم وجود ذات في الخارج غير متصفة بالصفات.

وإن كان قادراً بقدرة هي ذاته ففي هذا إثبات لذات هي بعينها صفة، أو صفة هي بعينها ذات، وهذا يوجب أن تكون ذاته قدرة، لأن قائلاً لو قال: إن الله تعالى قادر بمعنى هو غيره لوجب عليه أن يكون ذلك المعنى قدرة ويستحيل أن تكون القدرة قادراً، أو القادر قدرة، أو يكون الله تعالى بمعنى الصفات.

ألا ترى أن الطريق الذي يعلم به أن القدرة قدرة أن القادر به قدر لأن علم الإنسان الذي لا يقدر به، لا يجوز أن يكون قدرة، فلما استحال أن يكون الباري تبارك وتعالى قدرة استحال أن يكون قادرا بنفسه فإذا استحال ذلك صح أنه قادر بقدرة يستحيل أن تكون هي نفسه[1].

تلك بعض الأدلة على أن الله تعالى متصف بالقدرة والله أعلم.



(١) أنظر اللمع للأشعري ص (٣٠، ٣١)، والإبانة له ص ٣٨.

٤ ـ الإرداة

يرى ابن حزم صحة القول بأن الله «أراد، ويريد ما أراد، ولا يريد ما لم يرد» أخذاً بظاهر قوله تعالى: «إذا أراد شيئاً»[١]، وقوله: «وإذا أراد الله بقوم سوء»[٢] وقوله: «يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر»[٣]. وقوله: «أولئك الذين لم يرد الله أن يطهر قلوبهم»[٤]. وقوله: «فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام، ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقاً حرجاً»[٥] ونحو هذه الآيات.

ويحكم بالترادف بين المشيئة والإرادة، ويرى أن كلا منهما مشترك لفظي له معنيان»[٦].

أحدهما:

الرضى والاستحسان فهذا منهى عن الله تعالى أنه أراده، أو شاءه في كل ما نهى عنه.

---

(١) سورة يس: آية (٨٢).
(٢) سورة الرعد: آية (١١).
(٣) سورة البقرة: آية (١٨٥).
(٤) سورة المائدة: آية (٤١).
(٥) سورة الأنعام: آية (١٢٥).
(٦) أنظر الفصل (٢: ١٧٦).

والثاني:

أن يقال أراد وشاء بمعنى أراد كونه وشاء وجوده فهذا هو الذي نخبر به عن الله عز وجل في كل موجود في العالم من خير أو شر[1]. ماشاء الله كان وما لم يشأ لم يكن وهذا على عمومه موجب أن كل ما في العالم كان أو يكون أي شيء كان فقد شاءه الله تعالى، وما لم يكن ولا يكون فلم يشأه الله تعالى يقول تعالى: «لمن شاء منكم أن يستقيم وما تشاءون إلا أن يشاء الله رب العالمين»[2].

والآية نص صريح على أنه تعالى أراد كون كل ذلك[3]. فأثبت أن المشيئة هي الإرادة، وأنه يقال أراد الله، ويريد، ولم يرد، ولا يريد، وأن الإرادة هي الخلق، ولا إرادة له إلا ما خلق، ونفى أن يكون له إرادة لم تزل، وأن يكون مريدا، حيث لم يأت نص بهذا، ولم يأت عن أحد من السلف رضى الله عنهم، ولأن الإرادة لو كانت لم تزل لكان المراد لم يزل بنص القرآن يقول تعالى: «إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون»[4]. فأخبر تعالى أنه إذا أراد الشيء كان وهذا محل إجماع من المسلمين ما شاء الله كان [5].

هذا المذهب - إثبات أن الله أراد، ويريد ما أراد ولا يريد ما لم يرد، وأن المشيئة هي الإرادة، ووقوعها على معنيين - رأي، تؤيده الأدلة الصحيحة، وهو ما ذهب إليه سلف الأمة فيثبتون لله تعالى ما أثبته لنفسه، وأثبته له رسوله صلى الله عليه وسلم.

---

(١) أنظر الفصل (٣: ١٤٢).
(٢) سورة التكوير: الآيتان (٢٨، ٢٩).
(٣) أنظر الفصل (٣: ١٤٤، ١٤٨).
(٤) سورة يس: آية (٨٢).
(٥) أنظر الفصل (٢: ١٧٦، ١٧٨).

ويقـولـون: إن المشيئة هي الإرادة[1]، ويقسمون الإرادة إلى كونية خلقية، وهي المستلزمة لوقوع المراد عموماً في العالم ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن. وإلى دينية أمرية شرعية وهي المتضمنة للمحبة والرضا[2].

تلك إشارة إلى ما كان محل اتفاق بيننا وبين ابن حزم في القول بالإرادة ويبدأ الاختلاف بعد ما يجمد ابن حزم على إثبات هذه الظواهر دون ما تدل عليه من معاني فينفي أن يكون لله إرادة لم تزل ويجعلها الخلق، ولا يقول إن الله تعالى مريد.

وهذا الرأي ـ نَفْيُ أن يكون لله إرادة لم تزل، وأن لا إرادة له إلا ما خلق ـ يوافق مذهب من ينفي اتصاف الله تعالى بالصفات حيث قال به

---

(١) أنـظر الفرق بين الفرق ص (٣٦). والمعتمد في أصول الدين ص (٧٥، ٧٧). وكتـاب الأسـماء والصفـات للبيهقي ص (١٣٩). وشرح العقـائد النسفية ص (٨٥). وشفاء العليل ص (١٠٠)، وشرح ملا علي القاري على الفقه الأكبر لأبي حنيفة ص (١٩). وفي كتب اللغة أنظر مختار الصحاح ص (٣٥٢). ولسان العرب (١: ٩٧، ٩٨).

(٢) أنظر المعتمد في أصول الدين ص (٧٥)، ومجموع الفتاوى لابن تيمية (٦: ١١٥، ١١٦، ١٥٩). ورسالة الإرادة والأمر ضمن مجموعة الرسائل الكبرى لابن تيمية (١: ٣٢٦). وضمن المجموع أيضاً رسالة مراتب الإرادة (٢: ٧٦ ـ ٧٨). ورسالة أقوم ما قيل في المشيئة والحكمة والقضاء والقدر ضمن الـرسـائـل والمسـائـل (٥: ١٥١، ١٥٢). وشفاء العليل لابن القيم ص (١٠٥ ـ ١٠٨، ٥٦٤، ٥٦٥). والمنتقى من منهاج الاعتدال ص (١٢١). وشرح العقيدة الطحاوية ص (٥٣، ٥٤، ١٩٨ ـ ٢٠٠). وشرح ملا علي القاري على الفقه الأكبر ص (٢٠).

أبو الهذيل العلاف من المعتزلة فيما حكاه عنه الكعبي[1] .

وقول أهل الإثبات في الإرادة، أنها صفة من صفات الذات المقدسة .

ويقولون : إن الله مريد بإرادة قديمة النوع حادثة الآحاد[2] يقول ابن تيمية : «إنه (الله) لم يزل مريداً بإرادات متعاقبة فنوع الإرادة قديم وأما إرادة الشيء المعين فإنما يريده في وقته»[3] .

وعلى هذا كثير من سلف الأمة وأئمتها، فهم يصفون الله تعالى بما وصف به نفسه، وبما وصفه به رسوله صلى الله عليه وسلم من غير تحريف ولا تعطيل ،ومن غيرتكييف ولا تمثيل لقوله سبحانه : «ليس كمثله شيء وهو السميع البصير»[4] . فلا مثل له لا في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله لقوله : «هل تعلم له سميا»[5] . ولقوله : «فلا تجعلوا لله أنداداً وأنتم تعلمون»[6]. ولقوله : «ولم يكن له كفواً أحد»[7] . إلى غير ذلك مما فيه وصف الله تعالى وتفرده بصفات الكمال وتنزهه عن النقائص .

---

(١) أنظر الفرق بين الفرق ص (١٨٢). والملل للشهرستاني (١ : ٥٣، ٧٨) . والكعبي هو أبو القاسم عبدالله بن أحمد بن محمود الكعبي البلخي كان رأس طائفة من المعتزلة وكان حاطب ليل يدعي في أنواع العلوم خالف البصريين من المعتزلة في أحوال كثيرة توفى سنة ٣١٩هـ. أنظر الفرق بين الفرق ص (١٨١، ١٨٢). والملل (١ : ٧٦ - ٧٨). ووفيات الأعيان (٣: ٤٥) وشذرات الذهب (٢ : ٢٨١) .

(٢) أنظر رسالة في تحقيق مسألة علم الله لابن تيمية ضمن جامع الرسائل المجموعة الأولى ص (١٨٢) ومجموع الفتاوى له (١٦ : ٣٠٣). وحاشية الدرة المضية في عقد الفرقة المرضية للسفاريني ص (١٢) .

(٣) مجموع فتاوى ابن تيمية (١٦ : ٣٠٣).

(٤) سورة الشورى : آية (١١) .

(٥) سورة مريم : آية (٦٥) .

(٦) سورة البقرة : آية (٢٢) .

(٧) سورة الإخلاص : آية (٤) .

ولا شك أن من يعمل بإرادة واختيار أكمل ممن يكون العمل لازماً له، لأن الثاني لا يسمى قادراً على الفعل.

والإرادة ينقسم جنسها إلى محمود ومذموم كالعدل، والظلم والله تعالى لا يوصف إلا بالمحمـود دون المذموم فأتى ما يوصف الله تعالى به من الإرادة في أسماء تخص المحمود كاسمه الحكيم والرحيم والرؤوف والحليم ونحو هذا مما يتضمن معنى الإرادة. ونزه نفسه عن بعض أنواعها بقوله: «وما الله يريد ظلمًا للعباد»[1]. وقوله: «ولا يريد بكم العسر»[2]. وأثبت إرادتـه بما فيه الـرأفة والرحمة بالعباد بقوله: «يريد الله بكم اليسر»[3]. وقوله: «يريد الله أن يخفف عنكم»[4] [5].

الأدلة العقلية على أن الله متصف بالإرادة:

الدليل الأول:

أن الحي إذا لم يتصف بالإرادة اتصف بضدها كالسهو والإكراه وما في معناهما من الآفات. كما أنه إذا لم يكن عالماً أصلاً كان موصوفاً بضـد ذلك من الجهل والسهو والغفلة أو الموت أو ما أشبه ذلك، فيستحيل أن يكون الله تعالى لم يزل موصوفاً بضد الإرادة لأن هذا

---

(١) سورة غافر: آية (٣١).

(٢) سورة البقرة: آية (١٨٥).

(٣) سورة البقرة: آية (١٨٥).

(٤) سورة النساء: آية (٢٨).

(٥) أنظر شرح العقيدة الأصفهانية لابن تيمية ص (٥، ٩) ونقض المنطق له ص (٢)، ومجموع الفتاوى (٦: ١٤٢). وشفاء العليل لابن القيم ص (٥٦٣، ٥٦٤).

يوجب أن لا يريد شيئاً على وجه من الوجوه لأن الله تعالى إذا كان لم يزل متصفاً بضد الإرادة، وجب أن يكون قديمًا ومحال عدم القديم وحدوثه، فإذا استحال عدمه وجب أن لا يريد الباري شيئاً على وجه من الوجوه، وذلك فاسد، وإذا فسد هذا صح أن الباري لم يزل مريداً»[1].

الدليل الثاني:

يدل على أن الله تعالى متصف بالإرادة ما في العالم من التخصيصات كتخصيص كل شيء بما له من القدر والصفات والحركات كطوله وقصره وطعمه ولونه وريحه وحياته وقدرته وعلمه وسمعه وبصره، وسائر ما فيه، وهو ليس واجب الوجود بنفسه، فهو ممكن أن يكون على خلاف ذلك، والذات المجردة عن الإرادة لا تخصص فلابد من صفة وراء الذات بها كان التخصيص وتلك هي الإرادة.[2].

الدليل الثالث:

أن الله سبحانه لو لم يكن ذا إرادة، لاستحال منه ترتيب الأفعال ووضعها مواضعها، كاستحالة ذلك ممن ليس بعالم فأفعاله المرتبة

---

(١) أنظر اللمع للأشعري ص (٣٧، ٣٨).

(٢) أنظر شرح العقيدة الأصفهانية ص (٥)، وبيان تلبيس الجهمية (١: ١٢١، ١٢٢). والإقتصاد للغزالي ص (٩١، ٩٢)، وغاية المرام للآمدي ص (٥٨ - ٦٣)، وشرح ملا علي القاري على الفقه الأكبر ص (١٩)، ورسالة التوحيد لمحمد عبده ص (٣٩).

دليل على أنه سبحانه مريد ذلك بإرادة هي صفة من صفاته[1].

الدليل الرابع:

هو أن المخلوقات تنقسم إلى قسمين: مريد، وغير مريد، والمريد أكمل من غير المريد، لأن غير المريد هو الموات والجماد. فعدم الإرادة صفة نقص. فثبوتها صفة كمال، وكل كمال هو في المخلوق مستفاد من الخالق فالخالق به أحق وأولى[2].

وبثبوت أن الإرادة صفة من صفات الذات الإلهية رد لما ذهب إليه ابن حزم من القول «بأن لا إرادة له إلا ما خلق» إذ أن هذا نفي لاتصاف الله تعالى بالصفة، وقد بينا بالأدلة ثبوتها.

وقد احتج على نفي الصفة بعدم ورود النص، والمثبتون للإرادة يقولون: إن الأسماء الحسنى الثابتة لله تعالى بالنص دالة على وصفه بالصفات، فهو مريد بارادة[3]. وكل اسم من أسمائه فهو مشتق من صفة من صفاته أو فعل قائم به.

ومن منع هذا جعل أسماءه تعالى ألفاظاً فارغة عن المعاني لا حقائق لها، وهذا هو الإلحاد فيها، وإنكار أن تكون حسنى وقد قال تعالى: «ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها وذروا الذين يلحدون في أسمائه سيجزون ما كانوا يعملون»[4]. وقد دل القرآن والسنة على إثبات مصادر هذه الأسماء له سبحانه وصفاً كقوله: «أن القوة لله

---

(١) أنظر المعتمد في أصول الدين لأبي يعلى ص (٧٣).

(٢) أنظر قاعدة في صفة الكلام لابن تيمية ضمن الرسائل المنيرية المجلد الأول (٢: ٨٠، ٨١) وموافقة صحيح المنقول له (٢: ١١٩).

(٣) أنظر قواعد العقائد للغزالي ضمن القصور العوالي (٤: ١٥٠)، فيصف الله تعالى بأنه مريد للكائنات، وشرح الأصفهانية لابن تيمية ص (٥).

(٤) سورة الأعراف: آية (١٨٠).

جميعاً»[1]. وقوله: «إن الله هو الرزاق ذو القوة المتين»[2]. ولولا هذه المصادر لانتفت حقائق الأسماء والصفات والأفعال، فإن أفعاله غير صفاته، وأسماءه غير أفعاله وصفاته فإذا لم يقم به فعل ولا صفة فلا معنى للاسم المجرد وهو بمنزلة صوت لا يفيد شيئاً[3].

لهذا اتفق أهل السنة على القول بأن الله سبحانه وتعالى «مريد» لأن معناه حق، ولأنه لا يعقل أن يكون المتصف بإرادة قائمة به ليس مريداً لما ذكرناه من إثبات مصادر تلك الأسماء[4].

قدم إرادة الله تعالى:

إذا قيل إن الله تبارك وتعالى لم يزل مريداً لما شاء وغير مريد لما لم يشأ لم يكن هذا ممتنعاً بل إن هذا هو الواجب، لأن الإرادة صفة كمال لا نقص فيها والرب أحق أن يتصف بذلك إذ كل كمال لا نقص فيه ثبت للمخلوق وأمكن أن يتصف به الخالق فالخالق أولى بـه، ولأن الواجب الخالق أحق بالكمال المطلق من المحدث الممكن المخلوق، وكل كمال ثبت لمخلوق فإنما هو من الخالق وما جاز اتصافه به من

---

(١) سورة البقرة: آية (١٦٥).

(٢) سورة الذاريات: آية (٥٨).

(٣) أنظر شفاء العليل لابن القيم ص (٥٦٦، ٥٦٧)، وبدائع الفوائد له (١: ١٦٩)، والمعتمد في أصول الدين لأبي يعلى ص (٤٥، ٤٦)، والملل للشهرستاني (١: ٩٤).

(٤) أنظر اللمع لأبي الحسن الأشعري ص (٤٧). والمعتمد في أصول الدين ص (٧٣). واعتقاد أهل السُنة والجماعة لعدي بن مسافر ص (١٦). وغاية المرام ص (٥٢). والأربعين في أصول الدين للرازي ص (١٤٦). وشرح العقيدة الأصفهانية ص (٥). وشرح العقيدة الطحاوية ص (٥٤).

الكمال وجب له، فإنه لو لم يجب له لكان إما ممتنعاً وهو محال. وإما ممكناً فيتوقف ثبوته له على غيره، والرب لا يحتاج في ثبوت كماله إلى غيره فإن معطي الكمال أحق به، فيلزم أن يكون غيره أكمل منه لو كان غيره معطياً له الكمال وهذا ممتنع، بل هو بنفسه المقدسة مستحق لصفات الكمال فلا يتوقف ثبوت كونه مريداً على غيره فيجب ثبوت كونه مريداً، وأن ذلك لم يزل ولايزال.

ثم إن من يفعل بإرادة أكمل ممن يكون الفعل لا زماً له بدون إرادة، والذي لم يزل مريداً لما شاء أكمل ممن صار مريداً بعد أن لم يكن له إرادة[1].

والدليل على قدم إرادة الله تعالى قوله: «ذو العرش المجيد فعال لما يريد»[2]. والفعل والإرادة متلازمان فما أراد أن يفعل فعل، وما فعله فقد أراده فهو سبحانه يفعل بإرادة ومشيئة ولم يزل كذلك، لأنه سبحانه ذكر ـ فعله لما يريد ـ في معرض المدح والثناء على نفسه، وأن ذلك من كماله سبحانه ولا يجوز أن يكون عادماً لهذا الكمال في وقت من الأوقات أزلاً وأبداً[3].

ويدل أيضاً على قدم إرادة الله تعالى، ماذكرنا في الدليل الأول من أدلة اتصاف الله تعالى بالإرادة وقد سبق قريباً[4].

---

(١) أنظر قاعدة في صفة الكلام لابن تيمية ضمن الرسائلة المنيرية المجلد الأول (٢ : ٨٠، ٨١). وشرح الأصفهانية ص (٨٥، ٨٦). وموافقة صحيح المنقول (١ : ١٤، ١٥).

(٢) سورة البروج: الآيتان (١٥، ١٦).

(٣) أنظر شرح العقيدة الطحاوية ص (٧٠، ٧١).

(٤) أنظر ص (٢٤٥، ٢٤٦).

والقول بنفي الإرادة القديمة يلزم منه التعطيل قبل ذلك أي أن الله سبحانه وتعالى لم يزل غير مريد ثم صار مريداً تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً»[1].

واستدلال ابن حزم على عدم أزلية الإرادة، بأنها لو كانت لم تزل لكان المراد لم يزل لقوله تعالى: «إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون»[2]. فغير مسلم، ولا يلزم من قدم الإرادة قدم المراد بل إن المراد متأخر عنها[3].

يقول القاضي أبويعلى: «والإرادة ليست بموجبة أصلاً سواء كانت مقدورة للمريد ومن فعله أو غير مقدور وغير فعل له، وسواء كانت الإرادة قديمة أو محدثة أو قبل المراد أو معه.. والدلالة عليه أن كونها موجبة لا يخلو إما أن تكون بمعنى أنها سبب مؤكد للمراد، أو على أنها علة للحكم، أو على أنها فارضة ملزمة له، فيستحيل أن تكون مؤكدة لقيام الدلالة على إرادة قديمة، والإرادة القديمة لا يصح أن تكون علة للمحدث ولا سبباً له، لأن السبب والعلة لا تتقدم مشيئته ومعلوله، ولا يجوز أن تكون ملزمة وفارضة لأن الملزم لا يكون ملزماً إلا بالزام وذلك محال في صفة الإرادة.. لقيام الدلالة على أن جميع أفعال العباد حادثة من قبل الله تعالى، وبقدرته القديمة دون قدرة العبد واستحال كون العبد محدثاً موجداً»[4].

ولنا أن نقول: إذا كانت إرادة الله تعالى غير قديمة فهي محدثة،

---

(١) أنظر شرح العقيدة الطحاوية ص (٧١، ٧٢).

(٢) سورة يس: آية (٨٢).

(٣) أنظر مجموع فتاوى ابن تيمية (٥: ٥٣٠)، وشرح الأصفهانية له ص (٤٣).

(٤) المعتمد في أصول الدين ص (٧٩، ٨٠). وأنظر بيان تلبيس الجهمية لابن تيمية (١: ٢٠٥ ـ ٢٠٧). وشفاء العليل لابن القيم ص (٤٤٩).

وإذا كانت محدثة وجب على هذا أن يكون الله تعالى غير مريد قبل ذلك فيكون معطلاً تعالى الله عن هذا علواً كبيراً.

ثم لو كانت الإرادة محدثـة لم يجز خروجها بدلاً من ضدها إلا بإرادة أخرى، وتلك الإرادة بإرادة أخرى إلى غير نهاية، وذلك يحيل الحوادث رأساً فدل ذلك على أن ارادة الله قديمة[1].

واستدلال ابن حزم بالآية على ما ذهب إليه، لا يستقيم، وليس في الآية دلالة على قدم مراد الله، إذا كانت إرادته قديمة، وخاصة على مذهب من يقول بتجدد الإرادة عند إرادة الله تعالى إيجاد الأشياء في وقتها المخصص لإيجادها، لأن على مذهب هؤلاء أن الله متصف بالإرادة أزلاً وأبداً، ولا يقال إن الله يكون مريداً في وقت دون وقت، فنـوع الإرادة قديم وآحادها متجددة عند إرادة الله تعالى إحداث الأشياء فتحدث عقب إرادته للشيء وقوله تعالى «كن» فيكون عقبة لامعة في الزمان، ولا متراخياً عنه[2].

٥ ـ الكلام

مذهب ابن حزم في القرآن أنه كلام الله عز وجل على الحقيقة بلا مجاز نزل به جبريل عليه السلام على قلب محمد صلى الله عليه وسلم كما قال تعالى: «نزل به الروح الأمين على قلبك لتكون من

---

(١) أنظر المعتمد في أصول الدين ص (٧٣). والإبانة لأبي الحسن الأشعري ص (٤٢).

(٢) أنظر فتاوى ابن تيمية (١٦ : ٣٨١، ٣٨٢) ومدارج السالكين لابن القيم (١ : ٧١).

المنذرين»[1].

ويرى أن القرآن، وكلام الله لفظ مشترك يعبر به عن خمسة أشياء:

١ - الصوت المسموع يسمى قرآناً حقيقة لقوله تعالى: «وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله»[2]. وقوله تعالى: «وقد كان فريق منهم يسمعون كلام الله ثم يحرفونه من بعد ما عقلوه»[3]. وقوله تعالى: «فاقرأوا ما تيسر من القرآن»[4] وصدق مؤمني الجن في قولهم: «إنا سمعنا قرآناً عجباً يهدي إلى الرشد»[5]. فصح بهذا أن المسموع وهو الصوت الملفوظ به هو القرآن حقيقة وهو كلام الله تعالى. والصوت هو الهواء المندفع من الصدر والحلق والحنك واللسان والأسنان، والشفتين إلى آذان السامعين بحروف الهجاء. وحروف الهجاء والهواء كل ذلك مخلوق. يقول تعالى: «وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم»[6]. وقال تعالى: «بلسان عربي مبين»[7]. واللسان العربي ولسان كل قوم كل ذلك مخلوق بلاشك.

٢ - المفهوم من صوت القارىء يسمى قرآناً وكلام الله على الحقيقة والمعبر عنه في القرآن كله مخلوق حاشا الله تعالى وتقدس خالق

---

(١) سورة الشعراء: الآيتان (١٩٣، ١٩٤).
(٢) سورة التوبة: آية (٦).
(٣) سوة البقرة: آية (٧٥).
(٤) سورة المزّمِّل: آية (٢٠).
(٥) سورة الجن: الآيتان (١، ٢).
(٦) سورة إبراهيم: آية (٤).
(٧) سورة الشعراء: آية (١٩٥).

كل ما دونه.

٣ ـ المصحف كله يسمى قرآناً وكلام الله لقوله تعالى: «إنه لقرآن كريم في كتاب مكنون»[١]. وقد نهى الرسول صلى الله عليه وسلم أن يسافر بالقرآن إلى أرض العدو[٢]. فقد سمى رسول الله صلى الله عليه وسلم المصحف قرآنا إذ نهى أن يسافر به إلى أرض الحرب لئلا يناله العدو.
أما الورق، والمداد المكون منه المصحف وحركة اليد في خطه فكل ذلك مخلوق.

٤ ـ والمستقر في الصدور يسمى قرآناً لقوله صلى الله عليه وسلم: إذ أمر بتعاهد القرآن فقال: «إنه أشد تفصياً من صدور الرجال من النعم من عقلها»[٣]. وقال تعالى: «بل هو آيات بينات في صدور الذين أوتوا العلم»[٤].
واستقرار القرآن في الصدور عرض والأعراض مخلوقة، وعيسى عليه السلام هو كلمة الله تعالى وهو مخلوق، قال تعالى: «بكلمة منه اسمه المسيح»[٥].

---

(١) سورة الواقعة: الآيتان (٧٧، ٧٨).
(٢) أنظر صحيح البخاري (٢: ١١٤)، وصحيح مسلم (٣: ١٤٩٠، ١٤٩١)، وسُنن أبي دواد (٣: ٣٦)، وسُنن ابن ماجه (٢: ٩٦١) وموطأ مالك (٢: ٤٤٦) ومسند الإمام أحمد (٢: ٦، ٧، ١٠، ٥٥، ٦٣، ٧٦، ١٢٨).
(٣) أنظر صحيح البخاري (٣: ١٦٦). وصحيح الإمام مسلم (١: ٥٤٤). وسُنن الترمذي (٥: ١٩٣). وسُنن الدارمي (٢: ٣٠٨، ٣٠٩، ٤٣٩).
(٤) سورة العنكبوت: آية (٤٩).
(٥) سورة آل عمران: آية (٤٥).

٥ ـ وعلم الله تعالى لم يزل وهو كلامه غير مخلوق وليس هو غير الله تعالى برهان ذلك قول الله عز وجل: «ولولا كلمة سبقت من ربك إلى أجل مسمى لقضي بينهم»[١] وقال تعالى: «وتمت كلمة ربك صدقاً وعدلاً لا مبدل لكلماته»[٢].

يقول ابن حزم:

ولما كان اسم القرآن يقع على هذه المعاني الخمسة وقوعاً مستوياً صحيحاً ويعبر عن كل معنى بأنه قرآن وأنه كلام الله تعالى بنص القرآن والسنة كما ذكرنا منها أربعة مخلوقة كما بينا ذلك وأوحد غير مخلوق لم يجز البتة لأحد أن يقول إن القرآن مخلوق، ولا أن كلام الله مخلوق، لأن قائل هذا كاذب إذ أوقع صفة الخلق على ما لايقع عليه، مما يقع عليه اسم قرآن، واسم كلام الله عز وجل ووجب ضرورة أن يقال إن القرآن وكلام الله لا خالق له ولا مخلوق، لأن الأربع مسميات منه ليست خالقة، ولأن المعنى الخامس غير مخلوق. فلا يجوز إطلاق اسم خالق على القرآن أو كلام الله، إذ لا يجوز أن توضع صفة البعض على الكل الذي لا تعمه تلك الصفة بل واجب أن يطلق نفي تلك الصفة التي للبعض على الكل[٣].

ويرى ابن حزم بأن لله تعالى كلاماً، وأنه كلم موسى، ومن كلم من الأنبياء والملائكة عليهم السلام تكليماً حقيقة لا مجازاً بكلام مسموع بالآذان معلوم بالقلوب بخلاف القول فإنه يكون بوسيطة مكلم غير الله تعالى.

---

(١) سورة الشورى: آية (١٤).

(٢) سورة الأنعام: آية (١١٥).

(٣) أنظر الفصل (٣: ٧ ـ ١٠) والمحلى (١: ١٥، ١٦، ٣٩، ٤٠).

ويتناقض عند القول بأن الله تعالى «متكلم».

ففي الفصل والمحلى، ينفي أن يقال بأن الله تعالى متكلم لأنه تعالى لم يسم بذلك نفسه يقول تعالى: «وكلم الله موسى تكليمًا»[1] ويقول: «إنى أصطفيتك على الناس برسالاتي وبكلامي»[2]. ويقول: «تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض منهم من كلم الله»[3]. فهذا ما سمى الله تعالى به نفسه[4].

وفى كتاب الأصول والفروع يثبت أن الله لم يزل متكلمًا، وأن الكلام لا يكون إلا من متكلم يقول: «وكلام الله تعالى صفة قديمة من صفاته، ولا توجد صفاته إلا به ولا تبين منه لأنه لم يزل متكلمًا كما أن قدرته لاتبين منه لأن الكلام لا يكون إلا من متكلم، ولا تكون القدرة إلا من قدير. ويقول: «والله عز وجل لم يزل متكلمًا ليس لكلامه أول ولا آخر»[5].

تبين لنا من عرض مذهب ابن حزم في كلام الله تعالى أنه قريب من مذهب السلف حيث قال: إن القرآن هو كلام الله تعالى على الحقيقة بلا مجاز ويعبر به عن خمسة أشياء، الصوت المسموع، والمفهوم من الصوت، والمصحف كله، والمستقر في الصدور وعلم الله وهو كلامه. وبين اشتمال الأربعة الأولى على ما هو مخلوق مما هو من صفات العباد، وهو بهذا موافق لمذهب السلف فهم لا يقولون بأن ما هو من أفعال العباد غير مخلوق. ولكنهم لا يطلقون الحكم

---

(١) سورة النساء: آية (١٦٤).

(٢) سورة الأعراف: آية (١٤٤).

(٣) سورة البقرة: آية (٢٥٣).

(٤) أنظر الفصل (٣: ٨، ٩، ١٣) والمحلى (١: ٤٣، ٤٤).

(٥) الأصول والفروع (٢: ٣٩٥، ٣٩٦).

جزافاً لما في النفي والإثبات من الاجمال، وكل ما ذكر ابن حزم عند التفصيل أنه مخلوق فالسلف لا يخالفونه فيه. ولكنهم لا يقولون كقوله بأن أربعة الأشياء التي يعبر بالقرآن عنها مخلوقه بل يفصلون فما كان فعلاً للعبد فمخلوق وما ليس بفعل له فغير مخلوق.

ويخالفون ابن حزم في قوله، إن القرآن ليس غير الله، وهذا ما قد تعرضنا له عند الكلام على اتصاف الله بالصفات[1]، ويخالفونه في قوله إن الله ليس متكلمًا. ويوافقهم في قوله الآخر «إنه لم يزل متكلمًا».

وسأقرر المذهب الذي أرى أنه الصواب في كلام الله تعالى ليتضح ما قلت عن مذهب ابن حزم في كلام الله من نقاط الاتفاق والاختلاف بكلام مختصر عن مسماه، واتصاف الله به ثم بيان كون القرآن كلام الله منزل غير مخلوق، وأنه المتلو والمسموع والمكتوب في المصاحف، وبيان ما يضاف إلى العباد من القراءة والكتابة وغيرهما مما هو من أفعالهم.

مسمى الكلام:

يقال إن مسمى الكلام في الأصل: «هو اللفظ الدال على المعنى، وقيل المعنى المدلول عليه باللفظ، وقيل: لكلٍ منهما بطريق الاشتراك اللفظي، وقيل بل هو اسم عام لهما جميعاً يتناولهما عند الاطلاق، وإن كان مع التقييد يراد به هذا تارة وهذا تارة»[2].

---

(١) أنظر ص (١٩٤ - ١٩٨).

(٢) أنظر كتاب مذهب السلف القويم في تحقيق مسألة كلام الله ضمن مجموعة الرسائل والمسائل لابن تيمية (٣: ٥٥).

اتصاف الله بالكلام:

الكلام صفة كمال، لأن من يتكلم أكمل ممن لا يتكلم، كما أن من يعلم ويقدر أكمل ممن ليس كذلك، ومن يتكلم بمشيئة وقدرة أكمل ممن يكون الكلام لازماً لذاته، ليس له عليه قدرة، ولا له فيه مشيئة، والكمال إنما يكون بالصفات القائمة بالموصوف لا بالأمور المباينة له، ومن لم يزل موصوفاً بصفات الكمال أكمل ممن حدثت له بعد أن لم يكن متصفاً بها ولو كان حدوثها ممكناً فكيف إذا كان ممتنعاً فتبين أن الرب لم يزل ولايزال موصوفاً بصفات الكمال منعوتاً بنعوت الجلال ومن أجلّها صفة الكلام[1]. فالله تعالى متكلم[2] حقيقة بكلام هو صفة من صفاته اللازمة لذاته.

يدل على هذا ما في القرآن الكريم من الإخبار عن ذلك بقوله تعالى: «قال الله» وقوله: «يقول الله» في مواضع كثيرة جداً، وقوله: «وكلم الله موسى تكليمًا»[3] وقوله: «ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه

---

(١) أنظر كتاب مذهب السلف القويم في تحقيق مسألة كلام الله ضمن الرسائل والمسائل لابن تيمية (٣: ٤٤، ٤٥). وشرح الأصفهانية له ص (٧٣). وشرح الطحاوية ص (١٠٨).

(٢) أنظر الرد على الزنادقة والجهمية لأحمد بن حنبل ص (٣٦) وذكر محنة الإمام أحمد لحنبل بن إسحاق ص (٤٩). واعتقاد أهل السُنة والجماعة لعدي بن مسافر ص (١٦). وقواعد العقائد للغزالي ضمن القصور العوالي (٤: ١٥١). وموافقة صحيح المنقول لابن تيمية (٢: ٤٠، ٤١). وشرح الأصفهانية له ص (٣٠، ٣١). وشرح حديث النزول ص (١٥٦). وشرح قصيدة ابن القيم النونية للهراس (١: ١١٢، ١١٣).

(٣) سورة النساء: آية (١٦٤).

ربـه»[1] والتكليم هو المشـافهـة، وقـوله: «ولولا كلمة سبقت من ربك»[2]، وما في القرآن من ذكر مناداته ومناجاته بقوله تعالى: «فلما ذاقا الشجرة بدت لهما سوآتهما وطفقا يخصفان عليهما من ورق الجنة وناداهما ربهما ألم أنهكما عن تلكما الشجرة. وأقل لكما إن الشيطان لكما عدو مبـين»[3]. وذكـر سبحـانه نداءه لموسى عليه السلام في عدة مواضع من كتابه منها قوله تعالى: «وناديناه من جانب الطور الأيمن وقـربنـاه نجياً»[4] والنداء لا يكون إلا صوتاً مسموعاً حادثاً بكلام والكلام لا يكون إلا حروفاً.

ومـمـا يدل على كلام الله أيضـاً في القرآن ما ذكر من إنباء الله - وقصصه كقوله تعالى: «قد نبأنا الله من أخباركم»[5] وقوله: «نحن نقص عليك أحسن القصص»[6]. وما فيه من ذكر حديثه كقوله: «ومن أصـدق من الله حديثـاً»[7] وقـولـه: «الله نـزل أحسن الحـديث»[8]. وغـير ذلك مما يدل على أن الله سبحانه متكلم وأن القرآن كلامه.

ثم إنه سبحانه يتكلم بصوت لا مثل له والصوت الذي ينادي به عباده يوم القيامة، والصوت الذي سمعه منه موسى عليه السلام هو

---

(١) سورة الأعراف: آية (١٤٣).
(٢) سورة الشورى: آية (١٤).
(٣) سورة الأعراف: آية (٢٢).
(٤) سورة مريم: آية (٥٢).
(٥) سورة التوبة: آية (٩٤).
(٦) سورة يوسف: آية (٣).
(٧) سورة النساء: آية (٨٧).
(٨) سورة الزمر: آية (٢٣).

حروف مؤلفة، وليس شيء من ذلك مخلوقاً، ولا يماثل صفات المخلوقات، لأنه تبارك وتعالى يتكلم بصوت نفسه وحروف نفسه وذلك غير مخلوق، وصفات الله تعالى لا تماثل صفات العباد، فإن الله تعالى ليس كمثله شيء لا في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله[1].

ولم يتعرض ابن حزم لهذا الجانب ـ فيما أعلم ـ فلم يذكر هل تكلم الله بحرف وصوت أم لا؟

وجنس الحروف التي تكلم الله بها بالقرآن وغيره ليست مخلوقة والكلام العربي الذي تكلم الله به ليس مخلوقاً، والحروف المنتظمة فيه جزء منه ولازمة له وقد تكلم الله بها فلا تكون مخلوقة، والحروف المعينة محدثة لأن لها مبدأ ونهاية، وهي مسبوقة بغيرها وما كان كذلك لم يكن إلا محدثاً[2].

الكلام على القرآن:

القرآن كلام الله تعالى منزل غير مخلوق منه بدأ. أي هو المتكلم

---

(١) أنظر رسالة في إثبات الاستواء والفوقية ومسألة الحرف والصوت في القرآن لأبي محمود الجويني ضمن الرسائل المنيرية المجلد الأول (١: ١٧٥، ١٧٦، ١٨٤). وشرح الأصفهانية ص (٣١، ٣٢، ٦٦). وقاعدة في صفة الكلام لابن تيمية ضمن الرسائل المنيرية المجلد الأول (٢: ٦١، ٦٢). وكتاب مذهب السلف القويم ضمن الرسائل والمسائل (٣: ٢٢، ٣٦، ٣٧، ٥٣، ٥٨، ٦٢). والتوحيد لابن خزيمة ص (١٤٥). ومختصر الصواعق (٢: ٤٠١) ذكر أن الله تكلم بحرف وصوت.

(٢) أنظر كتاب مذهب السلف القويم ضمن الرسائل والمسائل لابن تيمية (٣: ٤٦، ٥٦، ٥٧).

به ابتداء لم يخلقه في غيره ـ وإليه يعود ـ أي أنه يسرى به حتى لا يبقى في المصاحف منه حرف ولا في القلوب منه آية[1].

وقد تكلم الله بلفظه ومعناه بصوت نفسه قال تعالى: «وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله»[2] فبين أن الكلام المسموع هو كلام الله تعالى وقد سمعه صلى الله عليه وسلم من جبريل عليه السلام الذي سمعه من الله تعالى ونزل به إليه وأسمعه محمد صلى الله عليه وسلم لأصحاب، وهو الذي نتلو نحن بألسنتنا كما قال صلى الله عليه وسلم: «زينوا القرآن بأصواتكم»[3] وهو الذي بين الدفتين، وما في صدورنا مسموعاً ومكتوباً ومحفوظاً كله كلام الله غير مخلوق[4].

---

(١) أنظر ذكر محنة الإمام أحمد لحنبل بن إسحاق ص (٤٩). والعلو للعلي الغفار للذهبي ص (١٠٣) وكتاب بيان المعاني في شرح عقيدة الشيباني (٥/أ) مخطوط. والعقيدة الواسطية ضمن مجموعة الرسائل الكبرى (١: ٤٠١). ومذهب السلف القويم ضمن الرسائل والمسائل (٣: ٣٥). ورسالة في الجواب عمن يقول إن صفات الرب نسب وإضافات ضمن جامع الرسائل (١: ١٦٢) وشرح الأصفهانية ص (٥، ٦). ومختصر الصواعق (٢: ٣٨٠). وشرح الطحاوية ص (١٢١).

(٢) سورة التوبة: آية (٦).

(٣) أنظر صحيح البخاري (٤: ٢١٦). وسُنن أبي داود: (٢: ٧٤). وسُنن الدارمي (٢: ٤٧٤). وسُنن ابن ماجه (١: ٤٢٦). ومسند الإمام أحمد (٤: ٢٨٣، ٢٨٥، ٢٩٦، ٣٠٤).

(٤) أنظر كتاب الفقه الأكبر للشافعي ص (١٥). وكتاب خلق أفعال العباد للبخاري ص (٧). والاعتقاد للبيهقي ص (٤١). وكتاب مذهب السلف القويم ضمن الرسائل والمسائل لابن تيمية (٣: ٢١، ٢٣، ٤٥) والمدخل إلى مذهب الإمام أحمد لابن بدران ص (١٠، ١٢، ١٣).

والله هو المتكلم بالقرآن والتوراة والإنجيل وغير ذلك من كلامه بكـلام لم يكن أزلياً قديماً بقدم الله، وإن كان جنس كلامه تبارك وتعـالى قديمًا وليس مخلوقاً منفصلاً عنه وهو يتكلم بمشيئته وقدرته وكلامه قائم بذاته تعالى[1] . وهو من علمه وفيه أسماؤه وذلك لا يكون مخلوقـاً قال الله تعـالى: «فمن حاجـك فيه من بعـد ما جاءك من العلم»[2]، وقال: «ولن ترضى عنك اليهود ولا النصارى حتى تتبع ملتهم قل إن هدى الله هو الهدى ولئن اتبعت أهواءهم بعد الذي جاءك من العلم مالك من الله من ولي ولا نصير»[3] وقال: «ولئن أتيت الـذين أوتوا الكتاب بكل آية ماتبعوا قبلتك، وما أنت بتابع قبلتهم وما بعضهم بتابع قبلة بعض ولئن اتبعت أهواءهم من بعد ما جاءك من العلم إنك إذاً لمن الظالمين»[4] .

وفي الآيات دليل على أن الذي جاءه صلى الله عليه وسلم من العلم هو القـرآن المنزل من عند الله تبارك وتعالى[5] يقول تعالى: «وإذا بدلنا آية مكان آية والله أعلم بما ينزل قالوا إنما أنت مفتر بل

---

(١) أنظر كتاب مذهب السلف القويم ضمن الرسائل والمسائل لابن تيمية (٣: ٣٥، ٤٦)، ومجموع الفتاوى له (١٢ : ٥٤). والمعتمد في أصول الدين لأبي يعلى ص (٨٦، ٨٧). وحاشية الدرة المضيئة للسفاريني ص (١٢).

(٢) سورة آل عمران: آية (٦١).

(٣) سورة البقرة: آية (١٢٠).

(٤) سورة البقرة: آية (١٤٥).

(٥) أنظر كتاب السُنة لأحمد بن حنبل ص (٤، ١٩). وذكر محنة الإمام لحنبل ص (٤٨، ٦٠، ٦١) ومسائل الإمام أحمد رواية إسحاق بن هانيء (٢ : ١٥٣، ١٥٤). والإبانة للأشعري ص (٢٦) والشريعة للآجري ص (٧٥).

أكثرهم لا يعلمون»[١] . وقال: «تنزيل الكتاب من الله العزيز الحكيم»[٢] . وقال: «حم تنزيل الكتاب من الله العزيز العليم»[٣] . وقال: «حم تنزيل من الرحمن الرحيم كتاب فصلت آياته قرآناً عربياً لقوم يعلمون»[٤] . فأخبر سبحانه وتعالى أنه منزل من الله. ولم يخبر عن شيء أنه منزل منه إلا كلامه بخلاف نزول الملائكة والمطر والحديد وغير ذلك.

أما نزول الملائكة والمطر فورد مقيداً بالإنزال من السماء ويراد به العلو أي نزول الملائكة من عند الله، ونزول المطر من السحاب، ونزول الحديد وغيره ورد مطلقاً فلا يختص بنوع من الإنزال فيتناول الإنزال من أعلى إلى أسفل كإنزال الحديد من رؤوس الجبال، والإنزال من ظهور الحيوان كإنزال الفحل الماء.

والنزول المقيد بأنه من الله لم يرد إلا في نزول القرآن، وليس من الله جل وعلا شيء مخلوق»[٥] .

فالقرآن نزل به جبريل عليه السلام بعدما سمعه من الله تعالى وسمعه محمد صلى الله عليه وسلم من جبريل، قال تعالى: «قل من كان عدواً لجبريل فإنه نزله على قلبك بإذن الله»[٦] وقال: «نزل به الروح الأمين على قلبك لتكون من المنذرين بلسان عربي مبين»[٧] .

---

(١) سورة النحل: آية (١٠١).
(٢) سورة الزمر: آية (١).
(٣) سورة غافر: الآيتان (١، ٢).
(٤) سورة فصلت: الآيات (١، ٢، ٣).
(٥) كتاب السُنة لأحمد بن حنبل ص (٢٥). والشريعة للآجري ص (٧٩).
(٦) سورة البقرة: آية (٩٧).
(٧) سورة الشعراء: الآيات (١٩٣، ١٩٤، ١٩٥).

وقال: «قل نزله روح القدس من ربك بالحق»[1] فأخبر تعالى أنه نزلـه روح القـدس وهو الروح الأمين جبريل عليه السلام من الله بالحق على قلب محمد صلى الله عليه وسلم على الحقيقة[2].

فليس مخلوقاً يدل على هذا قوله تعالى: «إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون»[3].

يقـول أبوالحسن الأشعري: «فلو كان القرآن مخلوقاً لوجب أن يكون مقولاً له كن فيكون، ولو كان الله عز وجل قائلاً للقول كن. كان للقول قولاً وهذا يوجب أحد أمرين:

إما أن يؤول الأمر إلى أن قول الله غير مخلوق، أو يكون كل قول واقع بقول لا إلى غاية وذلك محال، وإذا استحال ذلك صح وثبت أن لله عز وجل قولاً غير مخلوق»[4].

ويقول تعالى: «ألاله الخلق والأمر»[5]. ففصل سبحانه بين الخلق والأمر بالواو الذي هو حرف الفصل، ولو كان أمره مخلوقاً لكان كأنه قال ألا له الخلق والخلق، وهذا تكرار من الكلام لا فائدة فيه وينزه

---

(١) سورة النحل: آية (١٠٢).

(٢) أنظر كتاب مذهب السلف القويم ضمن الرسائل والمسائل لابن تيمية (٣: ١٧، ١٨). ورسالة التبيان في نزول القرآن ضمن المجموعة الكبرى له (١: ٢١٥ - ٢١٧). وقـاعدة في صفة الكلام له ضمن الرسائل المنيرية المجلد الأول (٢: ٥١) والمعتمـد في أصول الدين لأبي يعلى ص (٩٠). ومختصر الصواعق (٢: ٣٧٨ - ٣٨٠). وشرح الطحاوية ص (١٢١، ١٢٢).

(٣) سورة النحل: آية (٤٠).

(٤) الإبانة للأشعري ص (١٩، ٢٠). وأنظر كتاب اللمع له ص (٣٣ - ٣٥). والاعتقاد للبيهقي ص (٣٢، ٣٣).

(٥) سورة الأعراف: آية (٥٤).

القرآن عنه. فينبغي أن يحمل على فائدة مجددة.

ويقول تعالى: «الرحمن علم القرآن خلق الإنسان»[1]. فلما جمع سبحانه في الذكر بين القرآن الذي هو كلامه، وصفته وبين الإنسان الذي هو خلقه ومصنوعه. خصص القرآن بالتعليم والإنسان بالتخليق، فلو كان القرآن مخلوقاً كالإنسان لقال: خلق القرآن والإنسان، ويقول تعالى: «ومن آياته أن تقوم السماء والأرض بأمره»[2] والسماء والأرض لا تقوم بمخلوق[3].

يقول الآجري[4] «من زعم أن القرآن مخلوق، فقد زعم أن الله عز وجل مخلوق، يقول الله عز وجل: «بسم الله الرحمن الرحيم»، فالرحمن لا يكون مخلوقاً، والرحيم لا يكون مخلوقاً، والله لا يكون مخلوقاً»[5].

---

(١) سورة الرحمن: الآيات (١، ٢، ٣).

(٢) سورة الروم: آية (٢٥).

(٣) أنظر الإبانة ص (١٩، ٢٦). ومحنة الإمام أحمد لحنبل ص (٥٩). والمعتمد في أصول الدين ص (٨٧). والاعتقاد للبيهقي ص (٣٣)..

(٤) هو أبو بكر محمد بن الحسين الآجري الفقيه الشافعي المحدث كان صالحا عابدا له كتب كثيرة منها كتاب الأربعين حديثاً، وكتاب الشريعة جاور بمكة ثلاثين عاماً وبها توفي سنة ٣٦٠ من الهجرة. والآجري بضم الجيم وتشديد الراء نسبة إلى قرية بالعراق، أنظر الفهرست لابن النديم ص (٣٠١، ٣٠٢) ووفيات الأعيان (٤: ٢٩٢، ٢٩٣) وشذرات الذهب (٣: ٣٥).

(٥) كتاب الشريعة للآجري ص (٧٨).

والقرآن كلام الله تعالى غير مخلوق حيث تصرف أي حيث تلى وكتب وقرىء مما هو في نفس الأمر كلام الله، فهو كلامه لفظه ومعناه قرآن واحد غير مخلوق(1).

والأدلة على أن القرآن غير مخلوق كثيرة جداً، وما ذكرناه إشارة إلى بعضها ويطول بنا المقام لو ذكرناها.

الكلام المتلو والمسموع:

من تكلم مبتدئاً بكلام نسب هذا الكلام إليه، وإن جرى على لسان غيره فيقال: قال فلان، وهذا كلام فلان وتستمر نسبة هذا الكلام إليه، مع أن غيره يؤديه بصوته وحركاته. والسامع يسمعه ممن يلقيه على أنه كلام من قاله أولاً مع أن ما بلغ مسمعه صوت الناقل فلم يغيره ذلك عن نسبته إلى المتكلم به أولا. فالقرآن كلام الله تعالى إذ لم يسبقه إلى الكلام به أحد.

يقول ابن تيمية: «إذا قرأ الناس كلام الله تعالى فالكلام في نفسه غير مخلوق إذا كان الله قد تكلم به، وإذا قرأه المبلغ لم يخرج عن أن يكون كلام الله فإن الكلام كلام من قاله مبتدئاً أمراً يأمر به، أو خبراً يخبره ليس هو كلام المبلغ له عن غيره إذ ليس على الرسول إلا البلاغ المبين.

---

(1) أنظر عقيدة السلف وأصحاب الحديث للصابوني ضمن الرسائل المنيرية المجلد الأول (1: 107). ومذهب السلف القويم ضمن الرسائل والمسائل لابن تيمية (3: 60). والمدخل إلى مذهب الإمام أحمد لابن بدران ص (10، 12، 13).

وإذا قرأه المبلغ فقد يشار إليه من حيث هو كلام الله فيقال هذا كلام الله مع قطع النظر عما بلغه به العباد من صفاتهم وقد يشار إلى نفس صفة العبد كحركته وحياته وقد يشار إليهما فالمشار إليه الأول غير مخلوق، والمشار إليه الثاني مخلوق والثالث منه مخلوق ومنه غير مخلوق»[1].

والمسموع من القارىء كلام الله تعالى على الحقيقة لقوله: «وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله»[2].

فبين أن المسموع كلام الله تعالى. ويدل لهذا ايضاً توعد الله تبارك وتعالى بالنار للمغيرة بن شعبة المخزومي على مقالته حين سمع تلاوة القرآن من النبي صلى الله عليه وسلم بقوله: «إن هذا إلا قول البشر»[3]. فقال تعالى: «سأصليه سقر»[4]. أي على مقالته هذه ولو كانت التلاوة التي سمعها للقرآن غير المتلو لما توعده بالنار. لكن سمع السامع، وفهم الفاهم لكلام الله تعالى شيء حدث في السامع والفاهم عند إرادة الله تعالى سماع كلامه وفهمه[5].

---

(١) مذهب السلف القويم ضمن مجموعة الرسائل والمسائل (٣: ٥٨، ٥٩). وأنظر كتاب الفقه الأكبر في التوحيد للشافعي ص (١٥). والإبانة للأشعري ص (٢٩). والإنصاف للباقلاني ص (٨١ - ٨٩). والمعتمد في أصول الدين ص (٩٠، ٩١). والاعتقاد للبيهقي ص (٤١). ولمع الأدلة للجويني ص (٩٢). وبيان المعاني في شرح عقيدة الشيباني ص (٩/أ) مخطوط.

(٢) سورة التوبة: آية (٦).

(٣) سورة المدثر: آية (٢٥).

(٤) سورة المدثر: آية (٢٦).

(٥) أنظر الرد على الجهمية للدارمي ص (٨٥). والإنصاف للباقلاني ص (٩٤، ٩٥). والاعتقاد للبيهقي ص (٤١). والمعتمد في أصول الدين لأبي يعلى ص (٨٨). ولمعة الاعتقاد لابن قدامة ص (١٤).

ولا يجوز اطلاق اللفظ على القرآن، فلا يقال لفظي أو اللفظ بالقرآن مخلوق، أو غير مخلوق، لأن اللفظ في لغة العرب: أن ترمي في الشيء كان في فيك، ولفظ بالشيء يلفظ لفظاً تكلم. يقول تعالى: «ما يلفظ من قول إلا لديه رقيب عتيد»[١]. ولفظت بالكلام، وتلفظت به أي تكلمت[٢].

وقال الإمام أحمد: «من قال لفظي بالقرآن مخلوق فهو جهمي»[٣] لأن هذا يشعر أن هذا القرآن الذي يقرؤه ويلفظ به مخلوق من اللفظ وهو الرمي، لأن كلمة اللفظ فيها إجمال.

والذين قالوا هذا القول أرادوا إثبات أنه مخلوق فزينوا بدعتهم بهذا القول، والذي يصح أن يقال عن القرآن إنه يقرأ ويتلى ويكتب ويحفظ[٤]

---

(١) سورة ق: آية (١٨).

(٢) أنظر مختار الصحاح ص (٦٠١)، ولسان العرب (٩: ٣٤١، ٣٤٢).

(٣) كتاب السُنة لأحمد بن حنبل رواية ابنه عبدالله ص (٢٩). وأنظر مسائل الإمام أحمد رواية إسحاق بن إبراهيم ص (١٥٢، ١٥٤).

(٤) أنظر كتاب السُنة للإمام أحمد ص (٢٨، ٢٩). والإبانة للأشعري ص (٢٩، ٣٠). ومقالات الإسلاميين له (٢: ٢٧١). وكتاب الشريعة للآجري ص (٨٩). وعقيدة السلف وأصحاب الحديث للصابوني ضمن الرسائل المنيرية المجلد الأول (١: ١٠٨، ١٠٩). والمعتمد في أصول الدين لأبي يعلى ص (٨٩، ٩٠). وكتاب مذهب السلف القويم لابن تيمية ضمن الرسائل والمسائل (٣: ٢١، ٢٤). ومختصر الصواعق المرسلة (٢: ٤٣٨ - ٤٤١). والمدخل إلى مذهب الإمام أحمد لابن بدران ص (١٠).

المكتوب في المصاحف:

المكتوب في المصاحف هو كلام الله تعالى غير مخلوق وفي الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: «لا تسافروا بالقرآن إلى أرض العدو»[1]. وقال تعالى: «بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ»[2]. وقال: «يتلو صحفاً مطهرة فيها كتب قيمة»[3]. وقال: «كلا إنها تذكرة فمن شاء ذكره في صحف مكرمة مرفوعة مطهرة»[4]. وقال: «إنه لقرآن كريم في كتاب مكنون لا يمسه إلا المطهرون»[5]. وفي الحديث والآيات دليل على أن المكتوب في المصاحف وفي اللوح المحفوظ كلام الله تعالى وهو القرآن حقيقة وما كتب فيها من الحروف التي تكلم الله بها غير مخلوقة[6].

---

(١) أنظر تخريج الحديث ص (٢٥٣).
(٢) سورة البروج: الآيتان (٢١، ٢٢).
(٣) سورة البيِّنة: الآيتان (٢، ٣).
(٤) سورة عبس الآيات (١١ ـ ١٤).
(٥) سورة الواقعة الآيات (٧٧ ـ ٧٩).
(٦) أنظر الفقه الأكبر للشافعي ص (١٥). والإبانة للأشعري ص (٢٩). والإنصاف للباقلاني ص (٧٨). والمعتمد في أصول الدين ص (٩١). والاعتقاد للبيهقي ص (٤٠). ولمع الأدلة للجويني ص (٩٢). ولمعة الاعتقاد لابن قدامة ص (١٤). وكتاب مذهب السلف القويم ضمن الرسائل والمسائل لابن تيمية (٣: ٢١، ٤٧، ٥٧). وقاعدة في صفة الكلام له ضمن الرسائل المنيرية المجلد الأول (٢: ٥٧، ٥٨) وكتاب بيان المعاني في شرح عقيدة الشيباني ص (٥/أ) مخطوط. وشرح الطحاوية ص (١١٨).

المضاف إلى العباد:

إن ما كان من صفات العباد، وأفعالهم التي بها يقرؤون ويكتبون كلام الله تعالى ـ كأصواتهم، ومدادهم، فهو مخلوق، لأن العبد وصوته وحركاته وسائر صفاته مخلوق، فالقرآن الذي يقرأه المسلمون هو كلام الله تعالى حقيقة، والصوت الذي يقرأ به العبد صوت القارىء يقول صلى الله عليه وسلم: «زينوا القرآن بأصواتكم»[1]. فبين صلى الله عليه وسلم أن الأصوات التي يقرأ بها القرآن أصواتنا، وهي بلاشك مخلوقه والقرآن كلام الله غير مخلوقة. يقول صلى الله عليه وسلم: «ليس منا من لم يتغن بالقرآن»[2].

وفي هذا أن رفع الصوت وتحسينه بالقرآن منسوب إلى فعل العبد ويقول تعالى: «قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربي لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربي ولو جئنا بمثله مدداً»[3]وقال: «ولو أن ما في الأرض من شجرة أقلام والبحر يمده من بعده سبعة أبحر ما نفدت كلمات الله»[4] ففرق سبحانه وتعالى بين المداد الذي تكتب به الكلمات وهو مخلوق، وبين كلمات الله غير المخلوقة.

والقرآن واحد لا يكثر في نفسه بكثرة قراءة القراء، وإنما الذي

---

(١) أنظر تخريج الحديث ص (٢٦٠).

(٢) أنظر صحيح البخاري (٤ : ٢١٤). وسُنن أبي داود (٢ : ٧٤). وسُنن الدارمي (١ : ٣٤٩). و(٢ : ٤٧١). وسُنن ابن ماجه (١ : ٤٢٤). ومسند الإمام أحمد (٢ : ٢٧١، ٢٨٥، ٤٥٠).

(٣) سورة الكهف: آية (١٠٩).

(٤) سورة لقمان: آية (٢٧).

يكثر ما يقرأون به القرآن. فما يكثر ويحدث في العباد فهو مخلوق[1].

يقول البخاري: «حركاتهم ـ أي العباد ـ وأصواتهم واكتسابهم وكتابتهم مخلوقة».

فأما القرآن المتلو المبين المثبت في المصاحف المسطور المكتوب الموعى في القلوب، فهو كلام الله ليس بمخلوق قال الله: «بل هو آيات بينات في صدور الذين أوتوا العلم»[2]. وقال اسحاق بن إبراهيم[3].

فأما الأوعية فمن يشك في خلقها؟ قال الله: «وكتاب مسطور في رق منشور»[4]. وقال: «بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ»[5]. فذكر أنه يحفظ ويسطر قال: «وما يسطرون»[6]»[7].

فكلام الله تعالى غير مخلوق، وما نسب إلى المخلوق فمخلوق.

---

(١) أنظر كتاب خلق أفعال العباد للبخاري ص (١٨، ٢٣ ـ ٢٦، ٣٢ ـ ٣٨، ٧٥ ـ ٧٧). والإنصاف للباقلاني ص (٨٩ ـ ٩٣). والاعتقاد للبيهقي ص (٤١). ولمع الأدلة للجويني ص (٩٣). وكتاب مذهب السلف القويم ضمن الرسائل والمسائل (٣: ٢١، ٢٢، ٢٤، ٤٥، ٤٧، ٥٣، ٥٥، ٥٧). وقاعدة في صفة الكلام ضمن الرسائل المنيرية المجلد الأول (٢: ٦٧، ٦٨). ومجموع الفتاوى لابن تيمية (٨: ٤٠٧).

(٢) سورة العنكبوت: آية (٤٩).

(٣) هو أبو يعقوب بن راهوية أحد الأئمة الأعلام ثقة حجة أخذ عنه أحمد والبخاري ومسلم وغيرهم توفي سنة ٢٣٨هـ، وكان مولده سنة ١٦١هـ، أنظر ميزان الاعتدال (١: ١٨٢، ١٨٣) وشذرات الذهب (٢: ٨٩). والأعلام (١: ٢٩٢).

(٤) سورة الطور: الآيتان (٢، ٣).

(٥) سورة البروج: الآيتان (٢١، ٢٢).

(٦) سورة القلم: آية (١).

(٧) كتاب خلق أفعال العباد ص (١٨).

٦ - السمع والبصر

يذهب ابن حزم في سمع الله تعالى وبصره إلى القول بأن الله تعالى سميع بصير بذاته، وهو لم يزل سميعاً للمسموعات بصيراً للمبصرات يرى المرئيات ويسمع المسموعات ومعنى هذا أنه عالم بكل ذلك كما قال تعالى «إنني معكما أسمع وأرى»[1].

ولا يقول: إن الله تعالى سميع بسمع، ولا بصير ببصر وحجته عدم ورود النص بذلك[2].

إثبات ابن حزم أن الله تعالى سميع بصير بذاته، دون القول إنه سميع بسمع بصير ببصر يتمشى مع مذهبه الظاهري.

لكننا نراه يخالف هذا المذهب حقيقة حيث جعل الله تعالى سميعاً بصيراً بذاته ثم أرجع ذلك إلى العلم وليس في ظاهر ما استدل به ما يؤيد هذا.

وهذا المسلك يوافق الكعبي ومن تبعه من المعتزلة البغداديين الذين يرون أن الله تعالى سميع بمعنى أنه عالم بالمسموعات، وبصير بمعنى أنه عالم بالمبصرات[3].

---

(١) سورة طه: آية (٤٦).
(٢) أنظر الفصل (٢: ١٢٤، ١٢٥، ١٤٠، ١٤١، ١٦٠)، المحلى (١: ٤٢).
(٣) أنظر أصول الدين للبغدادي ص (٩٦ - ٩٨)، والفرق بين الفرق له ص (١٨١)، نهاية الإقدام للشهرستاني ص (٣٤١)، الملل له جـ ١ ص (٧٨).

وقد عرفنا مذهب بن حزم في علم الله تعالى[1] وبينا أنه يؤول إلى مذهب أبي الهذيل العلاف من المعتزلة، وأن حقيقة هذا القول تجريد الذات عن الصفات كما هو رأى الفلاسفة.

وأهل الإثبات كلهم على خلاف هذا الرأي.

يقول ابن تيمية: «إثبات كونه سميعاً بصيراً، وأنه ليس مجرد العلم بالمسموعات والمرئيات هو قول أهل الإثبات قاطبة من أهل السنة والجماعة[2].

وقد وافق أهل الإثبات طائفة من المعتزلة البصريين[3].

قال عبدالقاهر البغدادي: «إن البصريين منهم ـ أي من المعتزلة ـ مع أصحابنا في أن الله عز وجل سامع للكلام والأصوات على الحقيقة لا على معنى أنه عالم بها»[4].

وقد استدل ابن حزم بقوله تعالى: «إنني معكما أسمع وأرى»[5] على جعل سمع الله تعالى للمسموعات وبصره للمبصرات ورؤيته للمرئيات علمه بذلك. وليس في الآية دليل لما ذهب إليه بل دلالتها تخالفه لأن فيها التفريق بين السمع والرؤية ولو كانا بمعنى العلم لما كان لهذا فائدة وكان لغواً، إذ يكون المعنى، أنني معكما أعلم، وأعلم. وهذا لا يليق بكلام الله تعالى.

---

(١) أنظر ص (٢٢٦ ـ ٢٣٢).

(٢) شرح الأصفهانية ص (٧٣)، وأنظر المعتمد في أصول الدين لأبي يعلى ص (٤٨).

(٣) أنظر الفرق بين الفرق للبغدادي ص (١٨١)، شرح الأصفهانية ص (٧٣).

(٤) الفرق بين الفرق للبغدادي ص (١٨١).

(٥) سورة طه: آية (٤٦).

ومما يدل على أن سمع الله تعالى وبصره غير علمه تفريقه سبحانه بين السمع والبصر كما في الآية المذكورة وفي غيرها كقوله تعالى: «إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل إن الله نعما يعظكم به إن الله كان سميعاً بصيراً»[1]. . وقوله: «قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها وتشتكى إلى الله والله يسمع تحاوركما إن الله سميع بصير»[2]. وقوله: «لقد سمع الله قول الذين قالوا إن الله فقير ونحن أغنياء»[3]. وقوله: «أم يحسبون أنا لا نسمع سرهم ونجواهم بلى ورسلنا لديهم يكتبون»[4]. وقوله «ألم يعلم بأن الله يرى»[5].

فالآيات تفرق بين العلم وبين السمع والبصر ولا يفرق بين علم وعلم لتنوع المعلومات كما قال: «الذي يراك حين تقوم وتقلبك في الساجدين إنه هو السميع العليم»[6]، وقوله: «وإما ينزغنك من الشيطان نزغ فاستعذ بالله إنه سميع عليم»[7]. وقال سبحانه: «وإن عزموا الطلاق فإن الله سميع عليم»[8]. وفي الآيات السابقة ذكر سمعه لاقوالهم وعلمه ليتناول باطن أحوالهم.

قال أبومنصور الماتريدى في تفسير قوله تعالى: «إنك أنت السميع

---

(١) سورة النساء: آية (٥٨).
(٢) سورة المجادلة: آية (١).
(٣) سورة آل عمران: آية (١٨١).
(٤) سورة الزخرف: آية (٨٠).
(٥) سورة العلق: آية (١٤).
(٦) سورة الشعراء: الآيات (٢١٨ ـ ٢٢٠).
(٧) سورة الأعراف: آية (٢٠٠).
(٨) سورة البقرة: آية (٢٢٧).

العليم»[1] : «أنك أنت «السميع» لدعائهم» «العليم» بما نووا وأضمروا»[2].

والآيات عموماً فيها التفريق بين السمع والبصر والعلم وأن كلا منهما له متعلق يتعلق به يناسبه دون غيره ويتم به من المعنى ما لايتم بغيره.

والعلم أعم من السمع. والبصر فيتعلق بكل شيء. أي بالواجب والممكن والمستحيل، لأن كل ذلك يصلح أن يكون معلوماً. أما السمع والبصر فيتعلقان بالمسموعات والمبصرات، فلا يجوز أن يكون كل معلوم مسموعاً أو مبصراً، ويجد الإنسان من نفسه معنى زائداً على العلم بالدليل أو الخبر عند السمع والبصر لا محالة إن هذه التفرقة مما يشهد بصدقها نظر ذوى الألباب فإنكارها مما لا سبيل إليه إلا عن جحد أو عناد[3].

بعد أن بينا أنه ليس المراد بالسميع والبصير، العلم بالمسموعات والمبصرات كما قال ابن حزم نبين أيضاً مخالفتنا لما ذهب إليه من أن الله تعالى سميع بصير لا بسمع وبصر فنقول: إن الله تعالى سميع

---

(١) سورة البقرة: آية (١٢٧).
(٢) تأويلات أهل السُنة للماتريدي (١ : ٢٨٩).
(٣) أنظر الفقه الأكبر للشافعي ص (١٤)، والإبانة للأشعري ص (٤٢)، والإنصاف للباقلاني ص (٣٧)، والاعتقاد للبيهقي ص (٢٦). والإقتصاد للغزالي ص (٩٨)، وقواعد العقائد له ضمن القصور العوالي (٤ : ١٥١)، ومناهج الأدلة لابن رشد ضمن فلسفة ابن رشد ص (٧٤)، وغاية المرام للآمدي ص (١٢٦، ١٢٧)، وشرح الأصفهانية لابن تيمية ص (٧٤)، ومجموع الفتاوى له (٣: ١٣٣، ١٣٤)، و (٥: ٤٩٤)، وشرح المواقف ص (١٤٣).

بسمع، وبصير ببصر وهذا مذهب أهل السنة والجماعة. وقد بينا هذا عند الكلام على اتصاف الله تعالى بالصفات[1]. وأن المذهب **الصحيح هو أن أسماء الله تعالى ليست أعلاماً جامدة فكل اسم مشتق من صفة.**

ونريد هنا أن نبين الأدلة على إثبات أن السمع والبصر صفتان قائمتان بذاته تعالى زائدتان على كونه عالماً[2]. زيادة على دلالة سميع وبصير ـ الواردة في الآيات ـ على إثبات السمع والبصر.

الدليل الأول:

إن الله تبارك وتعالى لو لم يتصف بالسمع والبصر، لا تصف بضد ذلك، وهو العمى، والصمم، لأن القابل للشيء لا يخلو عنه أو عن ضده والمصحح لكون الشيء سميعاً بصيراً هو الحياة فإذا انتفت إمتنع إتصاف المتصف بذلك، والجمادات لا توصف بالسمع والبصر لانتفاء الحياة فيها وإذا كان المصحح هو الحياة كان الحي قابلاً لذلك فإن لم يتصف به لزم اتصافه باضداده.

إذ لو جاز خلو الموصوف عن جميع الصفات المتضادات لزم وجود عين لا صفة لها، وهو جوهر بلا عرض يقوم به. وقد علم بالاضطرار

---

(١) أنظر ص (١٩٤ ـ ١٩٨).

(٢) أنظر أصول الدين للبغدادي ص (٩٦ ـ ٩٨)، ونهاية الإقدام للشهرستاني ص (٣٤١، ٣٤٥، ٣٤٦)، غاية المرام للآمدي ص (١٢٦، ١٢٧)، شرح الأصفهانية ص (٧٣، ٧٤)، والدليل الصادق على وجود الخالق لجاب الله (١ : ١٢٧).

امتناع خلو الجواهر عن الأعراض، وهو امتناع خلو الأعيان والذات عن الصفات ولهذا أطبق العقلاء من أهل الكلام والفلسفة وغيرهم على إنكار زعم تجويز جوهر خال عن جميع الأعراض[1].

فإن قيل: إن هذه الصفات متقابلة تقابل العدم[2]، والملكة[3] لا تقابل السلب والإيجاب. وما كان كذلك. إنما يلزم من انتفاء أحدهما ثبوت الآخر إذا كان المحل قابلاً لهما كالحيوان الذي لا يخلو إما أن يكون أعمى أو بصيراً، لأنه قابل لهما وما لايقبل الاتصاف لا بهذا ولا بهذا كالجماد فليس كذلك.

والجواب بإبطال هذا من وجوه كما يقول ابن تيمية: «أحدها أن يقال: الموجودات «نوعان» نوع يقبل الاتصاف بالكمال كالحي ونوع لا يقبله كالجماد، ومعلوم أن القابل للاتصاف بصفات الكمال أكمل ممن لا يقبل ذلك.

وحينئذ: فالرب إن لم يقبل الاتصاف بصفات الكمال لزم انتفاء اتصافه بها. وأن يكون القابل لها ـ وهو الحيوان الأعمى الأصم الذي

---

(١) أنظر شرح الأصفهانية ص (٧٤)، مجموع الفتاوى (٦: ٨٨)، اللمع للأشعري ص (٢٥)، الإنصاف للباقلاني ص (٣٧)، المعتمد لأبي يعلى ص (٥٠)، نهاية الإقدام للشهرستاني ص (٣٤٢)، لمع الأدلة للجويني ص (٨٥)، شرح المواقف ص (١٤٠، ١٤١)، الدليل الصادق لجاب الله (١: ١٢٨).

(٢) العدم: هو أن لا يكون في شيء، ذات شيء من شأنه أن يقبله ويكون فيه. أنظر معيار العلم للغزالي ص (٢٧٢).

(٣) الملكة هي صفة راسخة في النفس تحصل بسبب فعل من الأفعال بعد طول الممارسة فترسخ في النفس كيفية هذه الصفة فتصبح بطيئة الزوال. أنظر التعريفات للجرجاني ص (٢٠٥).

يقبل السمع والبصر ـ أكمل منه، فإن القابل للسمع والبصر ـ في حال عدم ذلك ـ أكمل ممن لا يقبل ذلك. فكيف المتصف بها فلزم من ذلك أن يكون مسلوباً لصفات الكمال ـ على قولهم ـ ممتنعاً عليه صفــات الكـــمال، فأنتم فررتم من تشبيهــه بالأحياء فشبهتمـوه بالجمادات، وزعمتم أنكم تنزهونه عن النقائص، فوصفتموه بما هو أعظم النقص.

الوجه الثاني: أن يقال: هذا التفريق بين السلب والإيجاب وبين العدم والملكة، أمر إصطلاحي، وإلا فكل ما ليس بحي فانه يسمى ميتاً كما قال تعالى: «والذين يدعون من دون الله لا يخلقون شيئاً وهم يخلقون أموات غير أحياء وما يشعرون أيان يبعثون»[1].

الوجه الثالث: أن يقال: نفس سلب هذه الصفات نقص، وإن لم يقدر هناك ضد ثبوتي، فنحن نعلم بالضرورة أن ما يكون حياً عليمًا قديراً متكلمًا، سميعاً بصيراً أكمل ممن لا يكون كذلك، وأن ذلـك لا يقـال سميع ولا أصم كالجماد وإذا كان مجرد إثبات هذه الصفات من الكمال، ومجرد سلبها من النقص: وجب ثبوتها لله تعالى لأنه كمال ممكن للموجود ولا نقص فيه بحال بل النقص في عدمه»[2].

---

(١) سورة النحل: الآيتان (٢٠، ٢١).

(٢) مجمــوع فتــاوى شيخ الإسـلام ابن تيمية (٦: ٨٩، ٩٠) شرح العقيدة الأصفهانية ص (٨٥)، شرح المواقف للإيجي الموقف الخامس في الإلهيات ص (١٤١).

الدليل الثاني:

أن السمع والبصر من صفات الكمال، فإن الحى إذا كان سميعاً بصيراً أكمل من حي ليس كذلك كما أن الموجود الحي أكمل من موجود ليس بحي وهذا معلوم بضرورة العقل، وإذا كان كذلك فلو لم يتصف الرب تبارك وتعالى به لكان ناقصاً، ويتعالى الله عن كل نقص.

وهذا الاستدلال مبني على أن كل كمال ثبت للممكن المحدث وهو كمال محض لا نقص فيه بوجه من الوجوه، وهو ما كان كمالاً للوجود غير مستلزم للعدم فهو جائز عليه وما كان جائزاً عليه من صفات الكمال فهو واجب له لأنه واجب قديم فهو به أولى من كل ممكن محدث.

وأيضاً لو لم يتصف تعالى بالسمع والبصر لكان السميع البصير من مخلوقاته أكمل منه ومن المعلوم في بدائه العقول أن المخلوق المصنوع المفعول لا يكون أكمل من الخالق البارىء الصانع إذ الكمال لا يكون إلا بأمر وجودي والعدم المحض ليس فيه كمال وكل وجود للمخلوق فالله خالقه ويمتنع أن يكون الوجود الناقص مبدعاً وفاعلاً للوجود الكامل[1].

---

(١) أنظر شرح العقيدة الأصفهانية لابن تيمية ص (٨٥، ٨٦)، موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول له (١ : ١٤، ١٥)، قاعدة في صفة الكلام له ضمن مجموعة الرسائل المنيرية المجلد الأول (٢ : ٨٠، ٨١)، الإقتصاد في الإعتقاد. للغزالي ص (٩٩، ١٠٠).

الدليل الثالث:

أن نفي السمع والبصر عن حي أو جماد نقص وما انتفى عنه ذلك فلا يجوز أن يحدث عنه شيء، ولا يخلقه ولا يجيب سائلاً لأنه لا يسمع كلام أحد ولا يبصر أحداً فلا يصلح أن يكون معبوداً كما قال الخليل عليه السلام: «ياأبت لم تعبد ما لايسمع ولا يبصر ولايغني عنك شيئاً[1] وقال لقومه: «هل يسمعونكم إذ تدعون[2] ومعلوم أن الدليل غير منقلب على إبراهيم عليه السلام في معبوده لأنه يعبد سميعاً بصيراً يسمع دعاءه ويبصره فلا يلزم عليه مالزمهم في معبوداتهم من عدم السماع والرؤية، ومن المستقر في الفطر أن ما لايسمع ولا يبصر لا يكون رباً معبوداً لأنه لايسمع كلام أحد ولا يبصر أحداً فإن لم يكن كالحي الأعمى الأصم كان بمنزلة من هو أقل من ذلك وهو الجماد الذي ليس فيه قبول أن يسمع أو يبصر، ونفى قبول هذه الصفات أبلغ في النقص. وأقرب إلى اتصاف المعدوم ممن يقبلها واتصف بأضدادها إذ الإنسان الأعمى الأصم أكمل من الحجر ونحوه مما لايوصف بشيء من هذه الصفات، وإذا كان نفي هذه الصفات معلوماً بالفطرة أنه من أعظم النقائص، والعيوب وأقرب شبهاً بالمعدوم كان من المعلوم بالفطرة أن الخالق أبعد عن هذه النقائص والعيوب من كل ما ينفي عنه ذلك، وأن اتصافه تعالى بهذه

---

(١) سورة مريم: آية (٤٢).
(٢) سورة الشعراء: آية (٧٢).

العيوب من أعظم الممتنعات[1].

٧ ـ العز والعزة والكبرياء

يذهب أبومحمد بن حزم إلى إثبات ماورد إثباته لله تعالى بالخبر من العز[2]. والعزة[3]، والكبرياء[4]. لما روى بسنده عن أبي سعيد الخدري وأبي هريرة رضى الله عنهما قالا جميعاً: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «العز إزاره، والكبرياء رداؤه»[5] . يعني الله تعالى.

ولما روى أيضاً بسنده عن أبي هريرة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ـ في حديث خلق الله تعالى الجنة والنار ـ أن جبريل عليه

---

(١) أنظر شرح العقيدة الأصفهانية لابن تيمية ص (٨٧، ٨٨)، مجموع الفتاوى له (٦: ٨٩، ٩٠)، نهاية الإقدام للشهرستاني ص (٣٤٣)، الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي ص (٩٨)، مناهج الأدلة لابن رشد ضمن فلسفة ابن رشد ص (٧٤).

(٢) العز: خلاف الذل. أنظر لسان العرب (٧: ٢٤١).

(٣) العزة: هي الرفعة. لسان العرب (٧: ٢٤١).

(٤) الكبرياء: الرفعة في الشرف والعظمة والتجبر، وقيل ذي الكبرياء المتعالي عن صفات الخلق. وقيل هي عبارة عن كمال الذات، وكمال الوجود ولا يوسف بها إلا الله. مختار الصحاح ص (٥٦١)، واللسان (٦: ٤٣٩)، القاموس المحيط (٢: ١٢٤).

(٥) صحيح الإمام مسلم (٤: ٢٠٢٣)، وأنظر مسند الإمام أحمد (٢: ٢٤٨)، (٦: ١٩).

السلام قال لله تعالى: «وعزتك لقد خشيت أن لا يدخلها أحد»[1].
وهذه العزة غير العزة المذكورة في قوله تعالى: «سبحان ربك رب العزة عما يصفون»[2] لأن الأخيرة مربوبة فهي مخلوقة بلاشك، وكذا العزة في قوله تعالى: «فلله العزة جميعاً»[3]. غير موجبة أنها لم تزل لأنها مثل قوله تعالى «قل لله الشفاعة جميعاً»[4]. وهذا غير موجب أن الشفاعة غير مخلوقة.

وأما العزة التي أقسم بها جبريل عليه السلام فغير مخلوقة وليست غير الله تعالى ولا العز ولا الكبرياء إذ لو كان شيء من ذلك غيره لكان إما لم يزل، وإما محدثاً فلو كان لم يزل لكان مع الله تعالى أشياء غيره لم تزل وهذا شرك مجرد ولو كان محدثاً لكان تعالى بلا عز ولا كبرياء قبل أن يخلق كل ذلك وهذا كفر[5].

إثبات ابن حزم للعزة لا يختلف عن باقي ما يثبت لله تعالى من العلم والقدرة والقوة ـ أي إثبات صوري لا حقيقة له.

ويقسم العزة إلى قسمين: مخلوقة وغير مخلوقة.

فالمخلوقة هي المذكورة في قوله تعالى: «سبحان ربك رب العزة

---

(١) أنظر سُنن أبي داود (٤: ٢٣٦، ٢٣٧)، سُنن الترمذي (٤: ٣٩٣، ٣٩٤)، وقال حديث حسن صحيح. ومسند أحمد (٢: ٣٣٢، ٣٣٣، ٣٥٤، ٣٧٣)، سند الحديث «حدثنا عبدالله حدثني أبي ثنا محمد بن بشر ثنا محمد بن عمرو ثنا أبو سلمة عن أبي هريرة. قال أحمد شاكر في تحقيق المسند (١٤: ٢٤٧، ٢٤٨، ٢٤٩)، هذا الإسناد صحيح.
(٢) سورة الصافات: آية (١٨٠).
(٣) سورة فاطر: آية(١٠).
(٤) سورة الزمر: آية (٤٤).
(٥) أنظر المحلى لابن حزم (١: ٤٢)، الفصل له (٢: ١٧١).

عما يصفون»[1]. فهي هنا مخلوقة لأنها مربوبة كما ذكر هذا ابن حزم والقول بأن هناك عزة مخلوقة قول صحيح لأن الله تبارك وتعالى جعلها مربوبة في هذه الآية. وأثبتها سبحانه لنفسه ولرسوله وللمؤمنين في قوله تعالى: «ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين»[2].

أي له العزة والغلبة.

يقول ابن حيان[3] عند تفسير قوله تعالى «سبحان ربك رب العزة» «ختم الله تعالى هذه السورة بتنزيهه عما يصفه به المشركون وأضاف الرب إلى نبيه عليه السلام تشريفاً له باضافته وخطابه، ثم إلى العزة وهي العزة المخلوقة الكائنة للأنبياء عليهم السلام والمؤمنين»[4].

وإن حملت الإضافة في قوله تعالى«رب العزة»على الاختصاص بها أي كأنه قيل «ذو العزة» أي أن الله تعالى هو المختص بها وحده كما يقال مثلاً فلان صاحب صدق لاختصاصه بذلك[5]. فلا يقال إن العزة هنا مخلوقة بل صفة لله تعالى.

---

(١) سورة الصافات: آية (١٨٠).

(٢) سورة المنافقون: آية (٨).

(٣) ابن حيان: هو أبو عبدالله محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان الأندلسي الغرناطي الجياني. الشهير بابن حيان من كبار العلماء بالعربية والتفسير والحديث والتراجم واللغات له مصنفات كثيرة تنقل في بلاد الأندلس وفي غيرها وأقام بالقاهرة وبها توفي سنة (٧٤٥هـ) بعد ما كف بصره وكان مولده سنة ٦٥٤هـ. أنظر الرد الوافر للإمام ابن ناصر الدمشقي ص (٦٢، ٦٣)، شذرات الذهب (٦: ١٤٥، ١٤٦)، والأعلام للزركلي (٧: ١٥٢).

(٤) النهر الماد من البحر لابن حيان هامش البحر المحيط (٧: ٣٧٨)، وأنظر البحر المحيط له (٧: ٣٨٠).

(٥) أنظر الكشاف للزمخشري (٣: ٣٥٧)، والبحر المحيط (٧: ٣٨٠).

واستدلال ابن حزم على العزة غير المخلوقة وعلى العز والكبرياء بقـول الرسول صلى الله عليه وسلم «العز إزاره، والكبرياء رداؤه» وقـول جبريل عليه السـلام لله تعـالى «وعزتك لقد خشيت أن لا يدخلها أحد» دليل صحيح على إثبات العز والكبرياء والعزة لله تبارك وتعالى.

ويدل أيضـاً على إثبـات العـزة لله قول إبليس لربـه «فبعزتك لأغوينهم أجمعين»[1] حيث أقسم هنا بعزة الله تعالى[2]. ولو كانت مخلوقة لما صح أن يقسم بها جبريل عليه السلام، وإبليس لعنه الله.

لكن ابن حزم بعد أن أثبت لله تعالى عزة غير مخلوقة، وعزاً وكبرياء لم يقف على هذا الإثبات ملتزماً لما يدل عليه ظاهر تلك النصوص بل أرجع ذلك إلى الله تعالى فقال: إن هذه العزة غير مخلوقة وليست غير الله تعالى ولا العز ولا الكبرياء[3].

وهو بهذا المذهب موافق لأبي الهذيل العلاف موافقة تامة يقول أبوالحسن الأشعري: «وأما «أبو الهذيل» من المعتزلة فإنه أثبت العزة والعظمة والجلال والكبرياء وكذلك في سائر الصفات التي يوصف بها لنفسه، وقال: هي الباري كما قال في العلم والقدرة»[4].

وفي هذا المذهب نفي للصفة عن الله تعالى وإثبات لذات مجردة عن الصفات، ووجود ذات في الخارج مجردة عن الصفات محال بل وجود الذات الموصوفة بصفات الكمال الثابتة لها لا تنفصل عنها وإنما

---

(١) سورة ص : آية (٨٢).
(٢) انظر البحر المحيط لابن حيان (٧: ٤١٠).
(٣) انظر الفصل (٢: ١٧١)، المحلى (١: ٤١، ٤٢).
(٤) مقالات الإسلاميين للأشعري (١: ٢٥٦).

يعرض للذهن ذات وصفة كل وحدة ويستحيل تحقق ذلك في الخارج[1].

والقول الصحيح، أن العزة والعز والكبرياء من صفات الله تبارك وتعالى حقيقة.

وعلى قول ابن حزم: «لو كان شيء من ذلك غير الله لكان إما لم يزل وإما محدثاً . . . الخ».

نقول: إذا لم تكن العزة والعز والكبرياء قديمة ولا محدثة فماذا تكون؟

قال عند كلامه على العلم «ليس هو غير الله ولا نقول هو الله»[3].

وقد بينا عند نقد مذهبه في الصفات أن نفي القول بأنه الله تعالى صحيح. أما كون ذلك ليس غير الله فلفظ «الغير» مجمل ونفيه يوهم معنى فاسداً وكذا إثباته فيجب الاستفصال عن المقصود، ولا داعي لاعادة ما سبق فليراجع هناك[4].

٨ ـ النفس والذات

يثبت ابن حزم النفس[1] لله تعالى لورود النص بذلك: قال تعالى

---

(١) أنظر مجموع الفتاوى لابن تيمية (٦: ٩٨، ٩٩)، رسالة تفصيل الإجمال فيما يجب لله من صفات الكمال ضمن الرسائل والمسائل لابن تيمية (٥: ٥١، ٥٢).

(٢) الفصل (٢: ١٢٦، ١٢٧).

(٣) أنظر ص (١٩٤ ـ ١٩٨).

(٤) نفس الشيء عينه وحقيقته، تقول: قتل فلان نفسه وأهلك نفسه، أي أوقع الهلاك بذاته كلها وحقيقته. أنظر مختار الصحاح (ص ٦٧٢)، لسان العرب (٨: ١١٩).

«كتب على نفسه الرحمة»[1] . وقال «ويحذركم الله نفسه»[2] وقال ابن حزم إن الذات كالنفس ونفس الله تعالى إخبار عنه لا عن شيء غيره أصلاً[3] .

مذهب ابن حزم في إثبات النفس والذات لله تعالى مذهب صحيح[4] فيما نرى. موافق لما ورد بالنص من إثبات النفس له تعالى. ولم تصح عبارة ابن حزم التي يسوقها بعد كل إثبات يدعيه إلا في هذا الموضع وهي «إن هذا إخبار عن الله لا عن شيء غيره». وهذا محلها التي هي له، لا لسائر الصفات الثابتة لله تعالى من العلم والقدرة والكلام ونحو ذلك.

ومن أدلة إثبات النفس لله تعالى زيادة على ما ذكره قوله تعالى لكليمه موسى عليه السلام: «واصطنعتك لنفسي»[5] . وقوله تعالى حكاية عن عيسى عليه السلام: «تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك»[6] ولا يقال إن إطلاق النفس عليه تعالى في الآية الأخيرة من باب المشاكلة، لأنها وردت من غير ذلك كما في الآيات الأولى وفي كثير من الأحاديث النبوية الصحيحة من ذلك ما روى البخاري بسنده عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «لما خلق الله الخلق كتب في كتابه ـ وهو يكتب على نفسه وهو وضع عنده على

---

(١) سورة الانعام : آية (١٢).

(٢) سورة آل عمران : آية (٢٨ ، ٣٠).

(٣) أنظر الفصل (٢ : ١٧٢).

(٤) انظر كتاب التوحيد لابن خزيمة (ص٨).

(٥) سورة طه : آية (٤١).

(٦) سورة المائدة : آية (١١٦).

العرش - إن رحمتي تغلب غضبي»[1] .

تلك بعض الأدلة الدالة على إثبات النفس لله تعالى، وعندنا إن ذات الشيء هي نفسه وحقيقته فلا فرق وسنبين أيضاً ما يدل على إثبات الذات. ولكن إثبات ابن حزم للذات يخالف مذهبه إلتزام الظاهر وعدم إثبات شيء لله تعالى من غير ورود النص عليه، وقد أثبت الذات لا على استناد إلى نص وإنما على أنها كالنفس.

ونرى أن مما يصحح إثبات الذات لله تعالى أنها هي نفس الشيء وحقيقته ثم إنها وردت عن العرب منسوبة إلى الله تعالى كما في قول النابغة:

مجلتهم ذات الإله ودينهم　　　قويم فما يرجون غير العواقب[2]

وقول خبيب بن عدي رضى الله عنه حين أسره أهل مكة فلما أخرجوه للقتل قال:

وذلك في ذات الإله وإن يشأ　　　يبارك على أوصال شلو ممزع[3]

وقول حسان بن ثابت شاعر الرسول صلى الله عليه وسلم ينشده:

---

(١) صحيح الإمام البخارى (٤: ١٩٦)، صحيح مسلم (٤: ٢١٠٨) سُنن الترمذى (٥: ٥٤٩)، سُنن ابن ماجه (١: ٦٧)، (٢: ١٤٣٥)، مسند الامام أحمد (٢: ٣٩٧، ٤٣٣).

(٢) ديوان النابغة (ص٤٩)، وأنظر شرح أسماء الله الحسنى للقرطبي (ص١٥/أ).

(٣) أنظر صحيح البخاري (٤: ١٩٦)، الكامل في التاريخ لابن الأثير (٢: ١٦٨)، رسالة تفصيل الإجمال لابن تيمية ضمن الرسائل والمسائل (٥: ٥٢)، شرح أسماء الله الحسنى للقرطبي (ص١٥/أ) مخطوط.

وأن أخا الاحقاف إذ يعذلونه يجاهد في ذات الإله ويعدل[1]

فإن قيل: إن المراد بقول النابغة إن روى قوله «محلتهم» بالحاء المهملة، المنــزل المختص بالإلــه وهــو بيت المقــدس، وان روى بالمعجمة فالمراد كتابهم المنزل من عند الله المختص به وهو الحكم والمواعظ الزاجرة عن الفواحش والمنكرات[2].

والمراد بقول خبيب: إن ذلك في الخصلة المختصة بالله وهي طاعته.

وبقول حسان: إن أخا الأحقاف يدعو إلى عبادة الله تعالى

قلنا: تأويلكم هذا لو جاز لنا الأخذ به بالنسبة لقول النابغة لم يجز بالنسبــة لقول خبيب وحسان رضى الله عنهما فقولهما دليل على إثبات الذات من وجهين:

الوجه الأول: إن كان «لفظ ذات» فيهما حقيقة فالرسول صلى الله عليه وسلم لم ينه عنها حين رويت له عن خبيب، كما لم يرو إنكاره على حسان رضى الله عنه قوله. وهو قد بلغ الرسالة وأدى الأمانة ونصح الأمة، فلا يحتمل الأمر غير الجواز.

الثاني: إن كانت فيما وردت فيه مجازاً، فلا يصح استعمالها فيه إلا إذا كان المعنى الأصلي ثابتاً حتى يمكن للذهن أن ينتقل من الملزوم

---

(١) ديوان حسـان (١ : ٢٠٣)، وأنـظر اجتماع الجيوش الاسلامية لابن القيم (ص٦٦)، شرح الطحاوية (ص٢٢٩)، فتح الباري لابن حجر (١٣ : ٣٨٣).

(٢) أنـظر شرح أسـماء الله الحسنى للقرطبي (ص١٥/أ)، وأنظر التعليق على البيت في ديوان النابغة (ص٤٩).

إلى لازمه .

ويؤيد صحة استعمالها أن الله تبارك وتعالى أثبت لنفسه الصفات وأثبتها له رسوله صلى الله عليه وسلم ، ولا يمكن وجود الصفات إلا بما به تصير صفات من الذات ، ولا وجود الذات إلا بما به تصير ذاتاً من الصفات[1] .

وقد ذكر أبوحامد الغزالي أن إطلاق الذات في حق الله تعالى مما وقع الاتفاق عليه يقول : «ومما وقع عليه الاتفاق بين الفقهاء والعلماء من الأسامي «المريد، والمتكلم ، والشيء ، والذات ، والأزلي ، والأبدي ، وأن ذلك مما يجوز إطلاقه في حق الله تعالى»[2] .

(٩) الوجــه

مذهب ابن حزم إثبات لفظ كل ماورد به النص ، وقد ورد إضافة الوجه إلى الله تبارك وتعالى كما قال : «ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام»[3] . وليس إثبات ابن حزم هذا للوجه إثبات صفة ، وإنما على مذهبه فى الإثبات إرجاع ذلك إلى الذات يقول : ووجه الله تعالى ليس غيره بدليل قوله تعالى حاكيا عمن رضى قوله : «إنما نطعمكم لوجـه الله»[4] . فصح يقينا أنهم لم يقصدوا غير الله تعالى وقوله عز وجل : «فأينما تولوا فثم وجه الله»[5] . إنما معناه فثم الله تعالى بعلمه

(١) أنظر مجموع فتاوي ابن تيمية (٥ : ٣٢٦)، (٦ : ٩٧، ٢٠٥ ، ٢٠٦) شرح الطحاوية (ص٦٤).

(٢) المقصد الأسنى شرح أسماء الله الحسنى للغزالي (ص ١٥٨) .

(٣) سورة الرحمن : آية (٢٧) .

(٤) سورة الإنسان : آية (٩) .

(٥) سورة البقرة : آية (١١٥) .

وقبوله لمن توجه إليه[1].

أثبت الله تبارك وتعالى لنفسه الوجه فهو صفة من صفاته حقيقية وليس هو الذات، كما ذكر ابن حزم.

وجعل الوجه هو الذات هو مذهب نفاة الصفات كأبى الهذيل العلاف من المعتزلة، فهو يثبت لله تعالى وجها هو هو[2].

والحقيقة أن هذا ليس إثباتا، إنما الإثبات جعله صفة لله تعالى على ما يليق به لا يفنى ولا يلحقـه الهلاك فلا يشبه وجها ولا يشبهه وجه تعالى وتقدس[3].

ويدل على الإثبات من القرآن قوله تبارك وتعالى لمحمد صلى الله عليه وسلم: «ولا تطرد الذين يدعون ربهم بالغداة والعشى يريدون وجهه»[4].

وقـولـه تعـالى: «واصبر نفسك مع الذين يدعون ربهم بالغداة والعشى يريدون وجهه»[5]. وقوله: «ولا تدع مع الله إلها آخر لا إله إلا هو كل شيء هالك إلا وجهه له الحكم وإليه ترجعون»[6]. وقوله «ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام»[7].

أثبت الله تبارك وتعالى لنفسه الوجه فى الآيات السابقة ووصفه

---

(١) أنظر المحلى (١ : ٤١)، الفصل (٢ : ١٦٦).

(٢) أنظر مقالات الإسلاميين للأشعري (١ : ٢٦٥).

(٣) أنظر الفقه الأكبر لأبي حنيفة بشرح عبدالكريم تتان (ص: ٢١، ٢٢) الإبانة لأبي الحسن الأشعري (ص ٣٤)، شرح العقيدة الواسطية للهراس (ص ٥٤).

(٤) سورة الأنعام: آية (٥٢).

(٥) سورة الكهف: آية (٢٨).

(٦) سورة القصص: آية (٨٨).

(٧) سورة الرحمن: آية (٢٧).

بالجلال والإكرام، وحكم له بالبقاء ونفى الهلاك عنه .

يقول ابن خزيمة: «فنحن وجميع علمائنا من أهل الحجاز وتهامة واليمن والعراق، والشام ومصر، مذهبنا أنا نثبت لله ما أثبته لنفسه نقر بذلك بالسنتنا ونصدق بذلك بقلوبنا من غير أن نشبه وجه خالقنا بوجه أحد من المخلوقين، وعز ربنا عن أن نشبهه بالمخلوقين وجل ربنا عن مقالة المعطلين»[1].

وجاء ذكر وجه ربنا تبارك وتعالى فى مواضع كثيرة من القرآن كقوله «وما تنفقون إلا ابتغاء وجه الله»[2]. وقوله: «والذين صبروا ابتغاء وجه ربهم»[3]. وقوله: «ذلك خير للذين يريدون وجه الله»[4]، وقوله: «وما آتيتم من زكاة تريدون وجه الله»[5].

وهذه الآيات وغيرها مما جاء فيها ذكر الوجه له سبحانه دليل على ثبوت هذه الصفة له سبحانه .

فإن قال المخالف: إن الآيات التى استدللتم بها على ثبوت صفة الوجه لله تعالى لا تدل على ذلك، حيث إن المراد بالوجه المذكور فيها الذات إذ أن من يدعوه، ويتقرب إليه يريد ذاته ثم لا خصوص للوجه فى البقاء وعدم الهلاك .

قلنا : الجواب على هذا الاعتراض من أوجه :

الأول : لو لم يكن لله تبارك وتعالى وجه حقيقة لما جاز استعماله فى معنى الذات، لأن اللفظ الموضوع لمعنى لا يمكن أن يستعمل فى

---

(١) كتاب التوحيد لابن خزيمة (ص ١٠، ١١).
(٢) سورة البقرة: آية (٢٧٢).
(٣) سورة الرعد: آية (٢٢).
(٤) سورة الروم: آية (٣٨).
(٥) سورة الروم: آية (٣٩).

معنى آخـر إلا إذا كان المعنى الأصلي للفظ ثابتا للموصوف حتى يمكن للذهن أن ينتقل من ذلك الملزوم إلى لازمه[1].

الثـانى : ندفـع اعـتراضهم بمثله. فنقـول: أسند التقرب فى الآيات والبقاء إلى الوجه ويلزم منه إرادة الذات وبقائها[2]، إذ قولهم إنه أطلق الوجه واراد الذات .

الثالث : لايصح حمل الوجه فى قوله تعالى: «ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام» على الذات، لأنه أضاف الوجه إليها بقوله «وجه ربك» فوجب أن يكون المضاف، والمضاف إليه شيئين كما يقال دار زيد، وغلام عمرو، ثم أضاف النعت إلى الوجه بقوله: «وجه ربك ذو الجلال والإكرام» فدل على أن ذكر الوجه ليس بصلة وأن قوله «ذو الجلال» صفة للوجه والوجه صفة للذات[3].

فإن قيل: وهل كلما ورد ذلك الوجه منسوبا إلى الله تعالى فالمراد به هذا الوجه الحقيقى لله الذى هو صفة من صفاته؟

قلنا: لايلزم هذا بل يأتى فى كل مكان بحسبه مما صح وضعه له لغة وقد ورد الوجه مرادا به الجهة كما فى قوله: «فأينما تولوا فثم وجه الله»[4]. وقد استدل ابن حزم بهذه الآية على أن المراد فثم الله تعالى بعلمه وقبوله لمن توجه إليه وهذا تأويل يخالف مذهبه الظاهرى والآية ليست على ما أولها فيما نرى، إذ أن الوجه يرد فى اللغة بمعنى الجهة[5]

---

(١) أنظر شرح العقيدة الواسطية للهراس (ص ٥٥).
(٢) أنظر المرجع السابق نفس الصفحة.
(٣) أنظر المعتمد في أصول الدين لأبي يعلي (ص ٥٢)، الاعتقاد للبيهقي (ص ٢٩)، مختصر الصواعق (٢ : ٣٥١)، شرح الواسطية للهراس (ص ٥٥).
(٤) سورة البقرة: آية (١١٥).
(٥) أنظر مختار الصحاح (ص ٧١١)، القاموس المحيط (٤ : ٢٩٥).

ففى قوله تعالى «فثم وجه الله» أى جهته الله وقبلته فالمقصود بوجه الله هنا الجهة التى تستقبل فى الصلاة كما قال فى أول الآية «ولله المشرق والمغرب»[1]. ثم قال: «فأينما تولوا فثم وجه الله» كما قال: «سيقول السفهـاء من النـاس ماولاهم عن قبلتهم التى كانوا عليها قل لله المشرق والمغـرب يهدى من يشاء إلى صراط مستقيم»[2]. فإذا كان المشرق والمغرب لله تعالى «ولكل وجهة هو موليها»[3]، وقوله «موليها» أى مستقبلهـا فهـذا كقوله: «فأينما تولوا فثم وجه الله»، أى فأينما تستقبلوا فثم وجهة الله تعالى [4].

الادلة من السنة على إثبات صفة الوجه لله تعالى».

ورد إثبات الوجه لله تبارك وتعالى فى كثير من الأحاديث النبوية الصحيحة من ذلك ماروى مسلم بسنده عن أبى موسى أنه قال: «قام فينا رسول الله صلى الله عليه وسلم بخمس كلمات فقال: «إن الله عز وجل لا ينام، ولا ينبغى له أن ينام يخفض القسط ويرفعه يرفع إليه عمـل الليل قبل عمل النهار. وعمل النهار قبل عمل الليل. حجابه النور - وفى رواية أبى بكر النار - لو كشفه لاحرقت سبحات[5]

---

(١) سورة البقرة: آية (١١٥).

(٢) سورة البقرة: آية (١٤٢).

(٣) سورقة البقرة: آية (١٤٨).

(٤) أنظر الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح لابن تيمية (٣: ١٤٤، ١٤٥)، تفسـيرات ابن تيمية جمع إقبـال الأعظمي (ص ٨١) تأويلات أهل السنة للماتريدي (١: ٢٦٣)، مختصر الصواعق المرسلة (٢: ٣٥٤، ٣٥٥).

(٥) سبحـات وجه الله تعالى بضمتين: أنواره وجلاله وعظمته. وقيل سبحات الوجه محاسنه، لأنك إذا رأيت الحسن الوجه قلت سبحان الله وقيل: تنزيه له: أي سبحان وجهه. أنظر مختار الصحاح (ص ٢٨٢)، لسان العرب (٣: ٣٠١)، صحيح الإمام مسلم بشرح النووي (٣: ١٤).

وجهه ما انتهى إليه بصره من خلقه[1].

فإضافة السبحات التى هى الجلال والنور إلى الوجه، وإضافة البصر إليه تبطل كل مجاز، وتبين أن المراد وجهه سبحانه وتعالى حقيقة الذى هو صفة من صفاته .[2].

ومن الأحاديث المثبتة لصفة الوجه ما روى البخارى بسنده عن أبى بكر بن عبدالله بن قيس عن أبيه عن النبى صلى الله عليه وسلم قال «جنتان من فضة آنيتهما وما فيهما، وجنتان من ذهب آنيتهما وما فيهما وما بين القوم وبين أن ينظروا إلى ربهم إلا رداء الكبر على وجهه في جنة عدن»[3].

وروى البخارى أيضا بسنده عن أبى هريرة رضى الله عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم قال: «مثل المجاهد فى سبيل الله ابتغاء وجه الله مثل القائم المصلى حتى يرجع المجاهد»[4].

وروى البخارى أيضا بسنده عن جابر رضى الله عنه قال: «لما نزلت هذه الآية «قل هو القادر على أن يبعث عليكم عذابا من فوقكم» قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : أعوذ بوجهك قال: «أو من تحت أرجلكم» قال أعوذ بوجهك. «أو يلبسكم شيعا ويذيق بعضكم بأس بعض»[5]. قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : هذا

---

(١) صحيح الإمام مسلم (١ : ١٦١ ، ١٦٢)، ورد الدارمي على المريسى (ص ١٦٠ ، ١٧٠)، كتاب التوحيد لابن خزيمة (ص ١٩ ، ٧٥).

(٢) أنظر مختصر الصواعق المرسلة (٢ : ٣٥٣)، شرح العقيدة الواسطية للهراس (ص ٥٥).

(٣) صحيح البخاري (٤ : ٢٠٣)، صحيح مسلم (١ : ١٦٣).

(٤) صحيح البخاري (٤ : ٢٠٣)، كتاب التوحيد لابن خزيمة (ص ١٣).

(٥) سورة الأنعام: آية (٦٥).

أهون أو هذا أيسر»[1].

وفى الاحاديث التى ذكرنا دليل على إثبات صفة الوجه لله تبارك وتعالى حقيقة وتأويله بالذات، أو بغيرها حمل للكلام على غير معناه الحقيقى، ولا يصح ذلك إلا بقرينة مانعة من حمله على الحقيقة، ولا أرى فى هذا قرينة صحيحة.

وقد روى تفسير «المزيد» فى قوله تبارك وتعالى: «للذين أحسنوا الحسنى وزيادة»[2]. بالنظر إلى وجه الله الكريم عن كثير من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم موقوفا، فروى عن أبى بكر الصديق رضى الله عنه، وعن أبى موسى الأشعرى، وهو قول على ابن أبي طالب في رواية وحذيفة وعبادة بن الصامت، وكعب بن عجرة، وصهيب، وابن عباس فى رواية وعبدالرحمن بن أبى ليلى، وعامر بن سغد، وإسماعيل بن عبدالرحمن السدى، والضحاك بن مزاحم، وعبدالرحمن بن سابط، وأبي اسحاق السبعى، وقتادة وسعيد بن المسيب، والحسن البصرى وعكرمة مولى ابن عباس، ومجاهد بن جبر نقله المفسرون عنهم[3].

---

(١) صحيح البخاري (٣:٩٢)، (٤:١٨٦، ١٩٦)، سنن الترمذي (٥: ٢٦١، ٢٦٢).

(٢) سورة يونس: آية (٢٦).

(٣) أنظر حادي الأرواح لابن القيم (ص ٢٢٧)، كتاب السنة للامام أحمد (١: ٥١، ٥٢)، الرد على الجهمية للدارمي (ص ٣٧، ٣٨) ورد الدارمي على المريسي (ص ١٥٨)، كتاب التوحيد لابن خزيمة (ص ١٨٢ - ١٨٤)، التمهيد لابن عبد البر (٧:١٥٧)، أحكام القرآن للقرطبي (٨: ٣٣٠، ٣٣١)، العلو للعلي الغفار للذهبي (ص ٢٩، ٣٠)، مختصر الصواعق المرسلة (٢: ٣٩١)، تفسير القرآن العظيم لابن كثير (٣: ٤٩٧).

وبهذا ندرك أن سلفنا الصالح من الصحابة رضى الله عنهم والتابعين لهم بإحسان قد أثبتوا لله تعالى ما أثبته لنفسه، وأثبته له رسوله صلى الله عليه وسلم فلم يتجاوزوا القرآن والحديث مع علمهم أن ماورد أثباته فيهما من صفات الله تبارك وتعالى فهو حق ليس فيه لغز ولا أحاجى بل معناه يعرف كما يعرف معنى سائر كلام الله تعالى وكلام رسوله صلى الله عليه وسلم فى غير الإخبار عن الله تعالى مع علمهم أنه سبحانه ليس كمثله شىء فى نفسه المقدسة المذكورة بأسمائه وصفاته فكما نتيقن أن الله سبحانه موجود حقيقة وليس كسائر الموجودات فكذلك له صفات حقيقة لا تشبه شيئا من صفات الموجودات.



(١٠) العين والأعين:

العين والأعين مما ورد بالنص إضافتها إلى الرب سبحانه وتعالى وكما عرفنا من إثبات ابن حزم لظاهر ما ورد بالنص كالحي، والسميع والبصير ونحو ذلك. كذلك هنا يثبت العين لله تعالى لقوله «ولتصنع على عيني»[1] والأعين لقوله تعالى: «فإنك بأعيننا»[2] ولا يرى جواز القول بأن لله تعالى عينين لعدم ورود النص بذلك.

ويرى أن ماورد بالنص إثباته من العين، والأعين، فالله هو المراد به لاشيء غيره.[3]

نقد مذهب ابن حزم في العين والأعين لا يختلف عما ذكرنا في نقد مذهبه في الوجه، إذ أن إثباته لما ورد بالنص إثبات لظاهر مجرد دون حقيقة، إذ يورد بعد كل إثبات: «أن الله تعالى هو المراد بكل ذلك لاشيء غيره» والحقيقة أن هذا نفي لما يدل عليه ظاهر النص وإثبات ذات مجردة عن الصفات. وهذا مخالف لمذهب أهل السنة والجماعة الذين يثبتون ماوصف الله تعالى به نفسه ووصفه به رسوله صلى الله عليه وسلم من غير زيادة ولا نقص.

ونقول في العين: إن لله تبارك وتعالى عينين يرى بهما جميع المرئيات. وهما صفتان حقيقيتان له سبحانه وتعالى على مايليق بجلاله وكبرياء عظمته، ولا يقتضي هذا الإثبات أن تكونا جارحتين،

---

(١) سورة طه: آية (٣٩).

(٢) سورة الطور: آية (٤٨).

(٣) المحلى (١: ٤١، ٤٢)، الفصل (٢: ١٦٦).

ولا مركبتين مما تتركب منه الأعين المخلوقة التي هي من صفات الأجسام. بل هما عينان لا كالأعين لائقتان بالله تعالى.[1]

يدل على هذا قول الله تعالى «تجرى بأعيننا جزاء لمن كان كفر»[2] وقوله: «وألقيت عليك محبة مني ولتصنع على عيني»[3] فظاهر الآيتين يدل على اتصاف الله تعالى بالأعين والعين.

يقول أبو يعلى: «والدلالة على كونهما صفتين قوله تعالى «تجرى بأعيننا» وقوله «ولتصنع على عيني» ولا يصح حمل ذلك على أن المراد بقوله «على عيني» بمرأى ومشهد مني، وقوله «تجرى بأعيننا» أي بحفظنا وكلاءتنا لأن الله تعالى كان رائيا له مشاهدا له قبل هذه الحالة، وكذلك كان حفظه وكلاءته له قبل وجود الجريان، ومنه قوله تعالى «قل من يكلؤكم بالليل والنهار من الرحمن»[4]»[5].

ويدل على إثبات العينين لله تعالى من السنة ماروى مسلم بسنده عن أنس بن مالك قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: مامن نبي إلا وقد حذر أمته الأعور[6]، الكذاب، ألا إنه أعور وإن ربكم

---

(١) أنظر المعتمد لأبي يعلي (ص ٥١)، كتاب التوحيد لابن خزيمة (ص ٤٢)، العقائد لابن كثير (ص ٣/ ب)، شرح الواسطية للهراس (ص ٥٧).

(٢) سورة القمر: آية (١٤).

(٣) سورة طه: آية (٣٩).

(٤) سورة الأنبياء: آية (٤٢).

(٥) المعتمد في أصول الدين (ص ٥١).

(٦) العور: ذهاب حس إحدى العينين يقال عورت عينه إذا ذهب بصرها. أنظر اللسان (٦: ٢٩٠)، القاموس (٢: ٩٧).

ليس بأعور ومكتوب بين عينيه كـ ف ر»[1].

يدل الحديث على إثبات العينين لله تعالى صفة من صفاته فهو صلى الله عليه وسلم ينفي نقص العور عن الله تبارك وتعالى.[2].

فإن قال لنا من يدعي الظاهر: على أي شيء اعتمدتم في إثبات العينين لله تبارك وتعالى. وكل ماورد بالنص إنما هو إثبات العين والأعين لله تعالى فقط.

قلنا: اعتمدنا في ذلك على ماورد بالنص من القرآن الكريم والسنة المطهرة. فجاء في القرآن إثبات الأعين بالجمع، والعين بالإفراد، وعلى هذا قلنا بإثبات العينين لأن ذلك جائز في لغة العرب فيعبر بها عن الإثنين بلفظ الجمع كما في قوله تعالى: «إن تتوبا إلى الله فقد صغت قلوبكما»[3]. والمراد قلباكما، ويقوم فيها الواحد مقام الإثنين كما يقال رأيت بعيني، وسمعت بأذني، والمراد عيناي وأذناي[4].

وحيث صح هذا في لغة العرب وجاء في السنة النبوية مايثبت العينين لله تعالى حملنا ماورد بإثبات المفرد أو المجموع على التثنية والذي ورد في السنة قول الرسول صلى الله عليه وسلم في الحديث السابق «إن ربكم ليس بأعور» فالنقص منفى عن الله تبارك وتعالى،

---

(١) صحيح الإمام مسلم (٤: ٢٢٤٨)، وأنظر صحيح البخاري (١: ١٩١) (٢: ١٧٣)، (٤: ٢٩، ١٦٣، ١٩٧)، سنن أبي داود (٤: ١١٦)، سنن الترمذي (٤، ٥١٤)، سنن ابن ماجة (٢: ١٣٥٣). مسند الإمام أحمد (٣: ٢٢٨)، (٥: ٣٨، ٢٢١)، التوحيد لابن خزيمة (ص ٤٤).

(٢) أنظر الإعتقاد للبيهقي (ص ٣٠، ٣١).

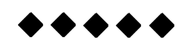
(٣) سورة التحريم: آية (٤).

(٤) أنظر مختصر الصواعق المرسلة (١: ٣٢)، التفسير القيم لابن القيم (ص ٤٩٥)، شرح العقيدة الواسطية للهراس (ص ٥٦، ٥٧) الأسئلة والأجوبة الأصولية لابن سلمان (ص ١٣٣).

والعور في المخلوق نقص بلا خلاف، ولا أحد ينكر أن كل كمال اتـصف به المخلوق وأمكن أن يتصف به الخـالق فالخـالق أولى بالاتصاف به من كل مخلوق. وكل نقص تنزه عنه المخلوق فالله أحق بالتنزه عنه وأولى ببراءته منه[1].

فإثبات العينين لله تبارك وتعالى كما يجب إثباته له بلا كيف كما هو مذهب أهل السنة والحديث كما حكى هذا أبوالحسن الأشعري عنهم.[2]

وصرح بإثبات العينين صفة لله تعالى أيضا محمد بن إسحاق بن خزيمة،[3] وأبو يعلى الحنبلي،[4] وابن تيمية،[5] وغيرهم.



---

(١) أنظر قاعدة في صفة الكلام لابن تيمية ضمن المجموعة المنيرية المجلد الأول (٢ : ٨١)، رسالة الإرادة والأمر له ضمن المجموعة الكبرى (١ : ٣٨٢)، موافقة صحيح المنقول له (١ : ١١٩) رسالة التوحيد لمحمد عبده (ص ٣٣، ٣٤)، شرح الواسطية للهراس (ص ٢٣، ٢٤)، الأسئلة والأجوبة الأصولية لابن سلمان (ص ٥٣).

(٢) أنظر مقالات الإسلاميين (١ : ٢٨٥، ٢٩٠، ٣٤٥)، الإبانة (ص ٣٤).

(٣) أنظر كتاب التوحيد له (ص ٤٢).

(٤) أنظر المعتمد في أصول الدين له (ص ٥١).

(٥) أنظر العقيدة الحموية الكبرى ضمن مجموعة الرسائل الكبرى (١ : ٤٥٨)، وذكـر هذا الهـراس في شرح الواسطية (ص ٥٨)، وابن سلمان في الأسئلة والأجوبة الأصولية (ص ١٣٠ ـ ١٣٣).

(١١) اليد واليدين والأيدي:

يثبت أبومحمد ابن حزم لفظ اليد، والأيدي لله تعالى ويستدل على إثبات اليد له تعالى بقوله سبحانه: «يد الله فوق أيديهم»[١] وعلى إثبات اليدين بقوله تعالى: «لما خلقت بيدي»[٢] وقوله «بل يداه مبسوطتان»[٣] وقوله صلى الله عليه وسلم: «عن يمين الرحمن وكلتا يديه يمين»[٤]. ويرى أن الحديث مثل قوله تعالى «وماملكت أيمانكم»[٥] يريد وماملكتم. ثم إن اليمين يراد بها في لغة العرب الحظ للأفضل كما قال الشماخ:

اذا مارايه رفعت لمجد تلقاها عرابة باليمين[٦]

يريد أنه يتلقاها بالسعي الأعلى. فكذا قوله وكلتا يديه يمين أي كل مايكون منه من الفضل فهو الأعلى.

ويستدل على إثبات الأيدي لله تعالى بقوله سبحانه: «مما عملت أيدينا أنعاما»[٧].

ويرى أن كل هذا إخبار عنه تعالى لا يرجع إلى شيء سواه.[٨].

ونقول: ليس إثبات ابن حزم لليد، واليدين، والأيدي هو

---

(١) سورة الفتح: آية (١٠).
(٢) سورة ص: آية (٧٥).
(٣) سورة المائدة: آية (٦٤).
(٤) أنظر صحيح الإمام مسلم (٣: ١٤٥٨).
(٥) سورة النساء: آية (٣٦).
(٦) أنظر ديوان الشماخ (ص ٣٣٦)، أحكام القرآن للقرطبي (٧: ٥٧٢٢) دار الشعب.
(٧) سورة يس: آية (٧١).
(٨) أنظر الفصل (٢: ١٦٦، ١٦٧)، المحلي (١: ٤١).

الإثبـات الصحيح الذي درج عليه السلف من أن لله تعالى يدا، ويدين حقيقة، لأن الإثبات الذي جرى عليه ابن حزم هو إثبات الظواهر مجردة عما تدل عليه من معاني فلا تدل على صفات، وإنما ترجع إلى الذات.

ويحمل قول الرسول صلى الله عليه وسلم «وكلتا يديه يمين» على أن كل ما يكون من الله تعالى فهو الأعلى - أي على المجاز - وهذا تأويل يخالف مايدعى من وجوب الأخذ بظواهر النصوص مالم يمنع من ذلك نص آخر أو إجماع أو ضرورة حس يقول: «قول الله يجب حمله على ظاهره مالم يمنع من حمله على ظاهره نص آخر أو إجماع أو ضرورة حس»[1].

ويقول: «لايجوز إطلاق اسم على غير موضوعه في اللغة إلا أن يأتي به نص فيقف عنده وندري حينئذ أنه منقول إلى ذلك المعنى الآخر وإلا فلا»[2]. وقد ناقض ابن حزم هنا منهجه إذ ليس في حمل اليدين في الحديث على الحقيقة اللائقة بالله مانع من نص أو إجماع أو ضرورة والحقيقـة أن الله تعالى له يدان كلاهما يمين، أي علية كريمة مباركة لأن المياسر تنقص عن الميامن في القوة والبطش والتمام، أو يكون المراد العطاء باليدين جميعا، لأن اليمنى هي المعطية فإذا كانت اليدان يمينين كان العطاء بهما.[3]

وهذا مايجب أن يحمل عليه الحديث، حيث إن إثبات اليدين ورد في القرآن الكريم صراحة ولا مانع من إثباته لله تعالى حتى نحمل

---

(١) الفصل (٢ : ١٢٢).

(٢) الفصل (٢ : ١٢٣).

(٣) أنظر تأويل مختلف الحديث لابن قتيبة (ص ٢١٠).

ماورد من ذلك على غير الحقيقة. إذ لا يصف الله تعالى أعلم بالله من الله، ولا يصف الله بعد الله أعلم بالله من رسول الله صلى الله عليه وسلم الذي لاينطق عن الهوى.

وقد أثبت الله تبارك وتعالى لنفسه اليد، واليدين حقيقة في مواضع كثيرة من كتابه، وورد إثبات ذلك صراحة على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم وقد قال عنه سبحانه: «ولو تقول علينا بعض الأقاويل لأخذنا منه باليمين،[1] ثم لقطعنا منه الوتين[2]»[3].

وقد نقل ابن تيمية عن أبي عمر بن عبدالبر إمام المغرب قوله «أهل السنة مجمعون على الإقرار بالصفات الواردة كلها في القرآن والسنة والإيمان بها، وحملها على الحقيقة لا على المجاز إلا أنهم لايكيفون شيئا من ذلك، ولا يحدون فيه صفة محصورة. وأما أهل البدع الجهمية والمعتزلة كلها والخوارج فكلهم ينكرها ولا يحمل شيئا منها على الحقيقة، ويزعم أن من أقرّبها شبه، وهم عند من أقرّبها نافون للمعبود والحق فيما قاله القائلون بما نطق به كتاب الله وسنة رسوله وهم أئمة الجماعة»[4].

---

(١) الأخذ باليمين، أي بالقوة والقدرة فإن الميامن أقوى ممن يؤخذ بشماله أو لأخذنا بيمينه كما يفعل بمن يهان عند القتل. أنظر تفسيرات ابن تيمية (ص ٤٢٩).

(٢) الوتين: عرق في القلب إذا انقطع مات صاحبه. أنظر مختار الصحاح (ص ٧٠٨)، القاموس المحيط (٤ : ٢٧٤)، تفسيرات ابن تيمية (ص ٤٢٩).

(٣) سورة الحاقة: الآيات (٤٤ ـ ٤٦).

(٤) العقيدة الحموية الكبرى لابن تيمية ضمن مجموعة الرسائل الكبرى (١ : ٤٥٣).

فإثبات ما أثبته الله لنفسه وأثبته له رسوله صلى الله عليه وسلم من اليدين حقيقة هو مذهب أهل السنة والجماعة كما حكى الإجماع على هذا إمام المغرب، ويدل على هذا الإثبات القرآن الكريم والسنة المطهرة.

الأدلـــة:

من القرآن ماذكرنا من الآيات المصرحة بإثبات اليد، واليدين لله تعـالى. ومنـه قولـه تعـالى: «والأرض جميعـا قبضتـه يوم القيامـة والسموات مطويات بيمينه»[1].

ومن السنـة ماروى مسلم بسنـده عن طاووس قال سمعت أبا هريرة يقـول: قال رسـول الله صلى الله عليه وسلم: «احتج آدم وموسى فقال موسى يا آدم أنت أبونا خيبتنا، وأخرجتنا من الجنة، فقال له آدم: أنت موسى اصطفاك الله بكلامه وخط لك بيده «وفي بعض الروايات: كتب لك التوارة بيده» أتلومنى على أمر قدره الله على قبل أن يخلقني بأربعين سنة فقال النبي صلى الله عليه وسلم: «فحج آدم موسى، فحج آدم موسى»[2].

وروى مسلم بسنـده أيضا عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «احتج آدم وموسى عليهما السلام عند ربهما فحج آدم موسى. قال موسى أنت آدم الذي خلقك الله بيده ونفخ فيك من روحه، واسجد لك ملائكته وأسكنك في جنته، ثم أهبطت الناس بخطيئتك إلى الأرض.. الحديث»[3].

---

(١) سورة الزمر: آية (٦٧).

(٢) صحيح الإمام مسلم (٤: ٢٠٤٢، ٢٠٤٣).

(٣) صحيح الإمـام مسلم (٤: ٢٤٠٣)، وأنظر صحيح البخاري (٣: ٧٠، ١٠٧)، (٤: ١٩٧، ٢٠٢، ٢١١، ٢١٢).

وروى مسلم أيضا بسنده عن بي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «ينـزل الله في السماء الدنيا لشطر الليل، أوثلث الليل الآخر، فيقول من يدعوني فأستجيب له، أو يسألني فأعطيه، ثم يبسط يديه تبارك وتعالى يقول: من يقرض غير عدوم[1] ولا ظلـوم»[2].

والأحاديث والآثار الواردة في هذا المعنى كثيرة جدا ذكر الكثير منها ابن خزيمـة[3]. وذكر بعضها أبو يعلى الحنبلي[4] وابن القيم[5] وابن كثير[6] وغيرهـم.

وفي الآيات والأحـاديث السـابقـة الـدلالة واضحة على إثبات اليدين لله تبارك وتعالى حقيقة وهما صفة ذاتية له سبحانه على مايليق بجلاله وعظمته ليستا جارحتين ولا قدرتين ولا نعمتين بل يدان لا كالأيدي.

وننفي كونهما جارحتين لأن الجوارح من صفات الاجسام[7]، وهي لا تكون إلا مركبة من أجزاء منفردة أو من مادة وصورة أو مما يقبل الانقسام، أي ماكان مفرقا فاجتمع أو نحو هذا والله تبارك وتعالى منزه عن كل ذلك ولم يرد إثبات الجسم لله تعالى ولا نفيه لا في القرآن

---

(١) أعـدم الرجل افتقر فهو معدم، وعديم. أنظر مختار الصحاح (ص ٤١٨).

(٢) صحيح الإمام مسلم (١ : ٥٢٢).

(٣) أنظر كتاب التوحيد له (ص ٥٣ ـ ٥٧).

(٤) أنظر المعتمد في أصول الدين له (ص ٥٢، ٥٣).

(٥) أنظر مختصر الصواعق المرسلة (٢ : ٣٤٩)، التفسير القيم (ص ٤٢٢).

(٦) انظر كتاب العقائد له (ص ٣/أ).

(٧) أنظر كتاب التوحيد لابن خزيمة (ص ٨٦)، فتح الباري لابن حجر (١٣ : ٣٩٣).

ولا في السنة، فلا نثبته ولا ننفيه تمشيا مع النص. ولكن يجب علينا أن ننـزه الله تعالى عن كل عيب ونقص وآفة فإنه القدوس السلام الصمد السيد الكامل في كل نعت من نعوت الكمال، كما لايدرك الخلق حقيقته. منزها عن كل نقص تنزيها لا يدرك الخلق كماله، وكل كمال ثبت لموجود من غير استلزام نقص فالخالق تعالى أحق به وأكمل فيه منه، وكل نقص تنزه عنه مخلوق، فالخالق أحق بالتنزه عنه وأولى ببراءته منه[1].

وننفى كون ما أثبتنـا لله تعالى من اليدين بمعنى النعمة، لأنه لايجوز فى لسان العرب، ولا فى عادة أهل الخطاب، أن يقول القائل عملت كذا بيدى ويعنى به النعمـة، وإذا كان الله عز وجل، إنما خاطب العـرب بلغتهـا، وما يجرى مفهومها فى كلامها ومعقولا فى خطابها، وكان لا يجوز فى لسان أهل البيان أن يقول القائل فعلت بيدى. ويعنى النعمة بطل أن يكون قوله عز وجل: «خلقت بيدى» النعمة[2].

ثم إن هذا القول من الله تعالى لابليس: «مامنعك أن تسجد لما خلقت بيدى» توبيخ له على امتناعه عن السجود لآدم الذى خلقه الله تعالى بيده، ولو كان معنى اليد هنا النعمة لكان لا فضيلة لآدم عليه السلام على إبليس فى ذلك ولم يكن لهذا التوبيخ معنى تعالى الله أن يكون كلامه بلا معنى .

---

(١) أنظر رسالة الإرادة والأمر لابن تيمية ضمن المجموعة الكبرى (١ : ٣٨٢) وموافقة صحيح المنقول له (٢ : ١١٩)، رسالة التوحيد لمحمد عبده (ص ٣٣، ٣٤)، شرح الـواسطية للهراس (ص ٢٣، ٢٤)، الأسئلة والأجوبة الأصولية لابن سلمان (ص ٥٣).

(٢) أنظر العقيدة الحموية لابن تيمية ضمن الرسائل الكبرى (١ : ٤٦١).

يقول الإمام أبوالحسن الأشعرى: «لو كان معنى قوله عز وجل «بيدى» نعمتى لكان لافضيلة لآدم عليه السلام على إبليس فى ذلك على مذاهب مخالفنا لأن الله عز وجل قد ابتدأ إبليس على قولهم كما ابتدأ بذلك آدم عليه السلام وليس يخلو النعمتان أن يكون علا بهما بدن آدم فالأبدان عند مخالفنا من المعتزلة جنس واحد، وإذا كانت الأبدان عندهم جنسا واحدا فقد حصل فى جسد إبليس على مذهبهم من النعمة ماحصل فى جسد آدم عليه السلام، وكذلك إن عنى عرضين فليس من عرض فعله فى بدن آدم من لون أو حياة أو قوة أو غير ذلك إلا وقد فعل من جنسه عندهم فى بدن إبليس، وهذا يوجب أنه لا فضيلة لآدم عليه السلام على إبليس فى ذلك . . وإنما احتج على إبليس بذلك ليريه أن لآدم عليه السلام فى ذلك الفضيلة فدل ماقلناه على أن الله عز وجل لما قال «لما خلقت بيدى» لم يعنى نعمتى»[1].

ويبعد تأويل اليد بالنعمة قوله تعالى: «بل يداه مبسوطتان»[2].

إذ لو كان معنى اليد النعمة لقرئت الآية «بل يداه مبسوطة أو منبسطة» لأن نعم الله أكثر من أن تحصى ومحال أن تكون نعمتين لا أكثر فهما يدان حقيقة والآية جاءت تكذيبا لليهود حين قالوا: «يد الله مغلولة». فقال تعالى: «غلت أيديهم» ولا يقول أحد أن معنى «غلت أيديهم» غلت نعمهم، ولم يرد اليهود أيضا بقولهم «يد الله مغلولة» أى نعمه مغلولة فهم أرادوا اليد حقيقة. ورد الله عليهم

---

(١) الإبانة للأشعري (ص ٣٦)، وأنظر الإعتقاد البيهقي (ص ٢٩، ٣٠) فتح الباري بشرح صحيح البخاري لابن حجر (١٣ : ٣٩٤).

(٢) سورة المائدة: آية (٦٤).

مقالتهم بإثبات أن يديه مبسوطتان ينفق كيف يشاء[1].

وأيضا لا يجوز حمل اليدين فى قوله تعالى: «لما خلقت بيدى» على القوة، كما يجوز في الأيدى في قوله تعالى: «والسماء بنيناها بأيد»[2]. وقولـه: «أولى الأيدى والأبصـار»[3]. حملها على القوة لأن العرب تقول: ماهم بذلك «أيد» أى قوة[4].

يقول الهراس: «لفظ اليدين بالتثنية لم يعرف استعماله إلا فى اليد الحقيقية ولم يرد قط بمعنى القدرة أو النعمة فإنه لا يسوغ أن يقال خلقه الله بقدرتين، أو بنعمتين، على أنه لا يجوز إطلاق اليدين، بمعنى النعمة أو القدرة أو غيرهما إلا فى حق من اتصف باليدين على الحقيقة ولذلك لا يقال للريح يد ولا للماء يـد»[5].

وإن سلمنا جواز استعمال «يدّى» بمعنى القوة، وأن الله تعالى أرادها بقوله: «خلقت بيدى» أى بقوتى وقدرتى، فهو مناقض لقول من يدعيه، لأن المدعى لذلك لايثبت لله تعالى قدرة واحدة فكيف بقدرتين.

ثم لو عنى الله تبارك وتعالى بقوله «خلقت بيدى» القدرة لم يكن لآدم عليه السلام على إبليس خصوصية يتميز بها. وقد أراد الله تعالى أن يرى إبليس أن لآدم فضل عليه وهو خلقه له بيديه دونه ولو كانت اليدين بمعنى القوة لم يكن لهذا التفضيل وجه، لأن أبليس أيضا قد

---

(١) أنظر كتاب التوحيد لابن خزيمة (ص ٨٦، ٨٧).

(٢) سورة الذاريات: آية (٤٧).

(٣) سورة ص: آية (٤٥).

(٤) أنظر مختار الصحاح (ص ٧٤٢)، لسان العرب (٢٠ : ٣٠٥) القاموس (٤ : ٤٠٥).

(٥) شرح العقيدة الواسطية للهراس (ص ٥٦).

خلقـه الله تعـالى بقدرته هو وسائر مخلوقاته. ولما أراد الله عز وجل تفضيل آدم على إبليس بخلقه له «بيده» قال لإبليس موبخا استكباره على آدم أن يسجــد له: «مــامنعـك أن تسجـد لما خلقت بيدى استكبرت»(١). فدل على أنه ليس معنى الآية القدرة إذا كان الله عز وجل خلق الأشياء جميعا بقدرته وهذا مافهمه موسى عليه السلام حين قال لآدم عليه السلام «أنت آدم الذى خلقك الله بيده» حيث جعل خلق الله تبارك وتعالى له بيده من خصائصه وكذلك قول آدم لموسى عليه السلام: «اصطفاك الله بكلامه وكتب لك التوراة بيده» فجعل هذا من خصائصه ولو كانت اليد هنا بمعنى القدرة لم يكن لهذا معنى(٢).

ويقال لهم بعد هذا: لم أنكرتم أن يكون الله عز وجل عنى بقوله «خلقت بيدى» يدين ليستا نعمتين ولا قدرتين.

فإن قالوا: لأن اليد إذا لم تكن بمعنى النعمة ولا بمعنى القوة لم تكن إلا جارحـة، والجوارح من خصائص الأجسام والله منزه عن ذلك تعالى وتقدس.

قلنا: ولم حكمتم بأن اليد إذا لم تكن نعمة ولا قوة لم تكن إلا جارحة؟ فإن كنتم بنيتم ذلك على الشاهد، وقضيتم به على الله تعالى فنحن كذلـك لم نجد حيا من الخلق إلا جسما لحما ودما، ولم نجد مدبـرا حكيما إلا إنسـانـا فاقضوا بذلك على الله تعالى. وإلا ثبت

---

(١) سورة ص: آية (٧٥).

(٢) أنظر الإبانة للأشعري (ص ٣٥، ٣٦)، كتاب التوحيد لابن خزيمة (ص ٨٧)، كتاب الشريعة للآجرى (ص ٣٢٣ - ٣٢٥)، الإعتقاد للبيهقي (ص ٢٩، ٣٠)، التفسير القيم لابن القيم (ص ٤٢٢)، فتح الباري لابن حجر (١٣: ٣٩٣، ٣٩٤)، شرح الواسطية (ص ٥٦).

تناقضكم . وإن أثبتم حيا لا كالأحياء المخلوقين ، ومدبرا حكيما ليس كالإنسان فلم أنكرتم أن تكون اليدان اللتان أخبر الله تعالى عنهما يدين ليستا نعمتين ولا قدرتين ولا جارحتين ولا كالأيدى[1] .

فإن قيل : إن الله تبارك وتعالى ذكر اليد بلفظ الافراد فى بعض الآيات وفى بعضها بلفظ التثنية ، وبلفظ الجمع فى البعض الآخر فلا دليل يخصص ماذهبتم إليه من إثبات اليدين لله تعالى حقيقة دون إثبات أيد كثيرة أو يد واحدة .

قلنا : إن الله تبارك وتعالى لما ذكر اليد مثناة ، أضاف الفعل إلى نفسه بضمير الإفراد ، وعداه بالباء إليهما فقال : «خلقت بيدى» ولما ذكر اليد مجموعة . أضاف الفعل إليها ، ولم يعد الفعل بالباء فقال : «عملت أيدينا»[2] فلا يحتمل «خلقت بيدى» من المجاز ما يحتمله «عملت أيدينا» فإن كل واحد يفهم من قوله «عملت أيدينا» ما يفهمه من قوله عملنا وخلقنا ، كما يفهم ذلك من قوله «فبما كسبت أيديكم»[3] ، وأما قوله «خلقت بيدى» فلو كان المراد منه مجرد الفعل لم يكن لذكر اليد بعد نسبة الفعل إلى الفاعل معنى فكيف وقد دخلت عليها الباء؟ فكيف إذا ثنيت[4] .

ويقال أيضا : قد أجمع على بطلان قول من أثبت لله أيديا ، أو يدا

---

(١) أنظر الإبانة للأشعري (ص ٣٦، ٣٧)، فتح الباري لابن حجر ١٣ : ٣٩٤) .

(٢) سورة يس : آية (٧١) .

(٣) سورة الشورى : آية (٣٠).

(٤) أنظر مختصر الصواعق المرسلة (١ : ٢٦)، التفسير القيم (ص ٤٢١ ، ٤٢٢) .

واحدة، فعليه يجب أن يكون الله تعالى وتقدس ذكر «أيد، ويدا»، وأراد يدين، لأن القرآن على ظاهره فلا يعدل عنه إلا بحجة وحجة العدول عن إثبات الأيدى، أو اليد الواحدة الإجماع. فيجب الأخذ بالظاهر الآخر الذى لم يأت مايزيله عن ظاهره وهو إثبات اليدين لله تبارك وتعالى حقيقة[1].

ولنا أن نقول: إن مايصنع بالاثنين قد ينسب إلى الواحد، تقول رأيت بعينى، وسمعت بأذنى، والمراد عيناى، وأذناى، وكذلك الجمع يأتى بمعنى المثنى أحيانا كقوله تعالى: «إن تتوبا إلى الله فقد صغت قلوبكما»[2] والمراد قلباكما. وقوله تعالى «والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما»[3] أي يداهما[4].

فعلى هذا يتم القول بإثبات اليدين لله تبارك وتعالى حقيقة.

ومما يبعد المجاز زيادة على ماذكر ماورد من إثبات اليمين والشمال[5]

---

(١) أنظر الإبانة للأشعري (ص ٣٧).

(٢) سورة التحريم: آية (٤).

(٣) سورة المائدة: آية (٣٨).

(٤) أنظر مختصر الصواعق المرسلة (١ : ٢٥ ، ٢٦) التفسير القيم لابن القيم (ص ٤٩٥)، شرح العقيدة الواسطية للهراس (ص ٥٦، ٥٧)، الأسئلة والأجوبة الأصولية لابن سلمان (ص ١٣٣).

(٥) أنظر صحيح البخاري (٤ : ١٩٨)، صحيح مسلم (٣: ١٤٥٨)، (٤ : ٢١٤٨، ٢١٤٩)، سنن أبي داود (٤ : ٢٣٤)، ورد الدارمي على الجهمية (ص ١١)، ورده على المريسى (ص ٣١، ٣٢)، الشريعة للآجرى (ص ٣٢٠، ٣٢١)، المعتمد في أصول الدين لأبي يعلي (ص ٥٦)، الرسالة العرشية لابن تيمية ضمن الرسائل والمسائل (٤ : ١١٦)، شرح حديث النزول له (ص ١١٥، ١١٦)، العقيدة الحموية له ضمن المجموعة الكبرى (١ : ٤٥٤)، مختصر الصواعق المرسلة (٢: ٣٤٨، ٣٤٩).

والأصابع[1]، والكف[2] لله تبارك وتعالى.

وفي تأمل قوله تعالى: «إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله يد الله فوق أيديهم»[3]. استبعاد لحمل اليد الثابتة لله تعالى على المجاز لأن الرسول صلى الله عليه وسلم كان هو السفير بين الله تعالى وبين خلقه فكانت مبايعته صلى الله عليه وسلم مبايعة لله تعالى. ولما كان سبحانه فوق سمواته على عرشه، وفوق الخلائق كلهم كانت يده فوق أيديهم كما أنه سبحانه فوقهم، فهل يصح هذا ممن ليس له يد حقيقة، فكيف يستقيم أن يكون المعنى قدرة الله، ونعمته فوق قدرهم ونعمهم والله سبحانه أعلم[4]

---

(١) أنظر صحيح البخاري (٤ : ١٩٨)، صحيح مسلم (٤ : ٢١٤٧ ـ ٢١٤٩) رد الدارمي على المريسي (ص ٥٩ ـ ٦٣)، كتاب التوحيد لابن خزيمة (٧٦ ـ ٨٢)، الرسالة العرشية لابن تيمية ضمن مجموعة الرسائل والمسائل (٤ : ١١٧).

(٢) أنظر سنن الترمذي (٥: ٤٦، ٤٧)، سنن الدارمي (١ : ٣٩٥). موطأ الإمام مالك (٢ : ٩٩٥)، مسند الإمام أحمد (١ : ٣٦٨)، (٢ : ٤١٨، ٤٣١)، (٥ : ٣٧٨)، كتاب التوحيد لابن خزيمة (٢١٧، ٢١٩).

(٣) سورة الفتح : آية (١٠).

(٤) أنظر مختصر الصواعق المرسلة (٢ : ٣٤٩، ٣٣٧).

(١٢) الأصابع.

يذهب أبو محمد ابن حزم إلى تأويل أصابع الله عز وجل بالتدبير والنعم. فيقول فى معنى قوله صلى الله عليه وسلم: «إن قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الله عز وجل»[١]. إنه بين تدبيرين ونعمتين من تدبير الله عز وجل ونعمه إما كفاية تسره، وإما بلاء يأجره عليه.

والإصبع فى اللغة النعمة وقلب كل أحد بين توفيق الله وجلاله وكلاهما حكمه عز وجل[٢].

مذهب ابن حزم فى أصابع الله تعالى موافق للمؤولة من المعتزلة[٣] والأشاعرة[٤]. فالجميع يؤولونها على خلاف مايدل عليه ظاهر النصوص المثبتة لها.

---

(١) أنظر صحيح مسلم (٤ : ٢٠٤٥)، المستدرك للحاكم (٤ : ٣٢١) سنن الترمذي (٤ : ٤٤٨، ٤٤٩)، (٥ : ٥٣٨)، سنن ابن ماجة (١ : ٧٣) مسند الإمام أحمد (٢ : ١٦٨، ١٧٣) (٦ : ١٨٢، ٢٥١، ٣٠٢، ٣١٥)، تأويل مختلف الحديث لابن قتيبة (ص ٢٠٨، ٢٠٩)، رد الدارمي على المريسي (٥٩، ٦١، ٦٢)، كتاب التوحيد لابن خزيمة (ص ٨١)، الشريعة للآجري (ص ٣١٦، ٣١٧)

(٢) أنظر الفصل لابن حزم (٢ : ١٦٧).

(٣) يؤول المعتزلة كل ما ورد من الصفات التي يوصف بمثلها الخلق. أنظر المقالات للأشعري (١ : ٢٣٥)، وأنظر في تأويلهم للأصابع مختلف الحديث (ص ٢٠٨، ٢٠٩)، ورد الدارمي على المريسي (ص ٥٩ - ٦٣).

(٤) أنظر الشامل في أصول الدين للجويني (ص ٥٦٤)، أساس التقديس للرازي (ص ١٣٧)، غاية المرام للآمدي (ص ١٣٩)، شرح المواقف (ص ١٧٥، ١٧٦، ١٧٩).

والتأويل بالنسبة لابن حزم يخالف مذهبه، الأخذ بظواهر النصوص، ويوافق ابن الثلجى[1]، فى تأويلها بالنعمة.[2].

ونرى عدم صحة هذا التأويل ونقول:

إن الأصابع من صفات الله تبارك وتعالى حقيقة على مايليق بجلاله وكماله، وعظمته، وليست على معنى الجارحة، ولا بمعنى النعمة ولا على أى معنى يلزم منه حدوثها[3].

وننفي كونها بمعنى الجارحة لأن الجوارح من صفات الأجسام المخلوقة وهي لاتكون إلا مركبة، فهي مفتقرة والله تبارك وتعالى منزه عن كل نقص[4].

وننفي كون الأصابع الثابتة لله تعالى بمعنى النعمة، لأن الإثبات ورد في حديثين ولا يمكن حمل ماورد فيهما على النعمة.

أما الحديث الأول فهو ماسبق ذكره «إن قلوب العباد كلها بين أصبعين من أصابع الرحمن كقلب واحد.. الحديث».

---

(١) هو محمد بن شجاع أبوعبدالله يعرف بابن الثلجي كان فقيه أهل العراق في وقته من أصحاب أبي حنيفة. قال عنه الإمام أحمد إنه مبتدع صاحب هوى. ويقال عنه إنه كذاب لا تحل الرواية عنه له مؤلفات منها «تصحيح الآثار» فقه، والنوادر، والرد على المشبهة توفي سنة ٢٦٦، وكان مولده سنة ١٨١ من الهجرة. أنظر ميزان الاعتدال (٣:٥٧٧ ـ ٥٧٩)، تهذيب التهذيب (٩: ٢٢٠)، شذرات الذهب (٢ : ١٥١).

(٢) أنظر رد الدارمي على المريسى (ص ٦٣).

(٣) أنظر تأويل مختلف الحديث (ص ٢١٠)، رد الدارمي على المريسي (ص ٦١، ٦٣)، شرح المواقف (ص ١٧٩)، فتح الباري (١٣ : ٣٩٨)قلائد المرجان لعبدالغني النابلسي (ص ٦٠/أ).

(٤) أنظر رد الدارمي على المريسي (ص ٦١)، كتاب التوحيد لابن خزيمة (ص ٨٦).

والمـانـع من حمل الأصبعـين في الحديث هذا على النعمتين أن القلب إذا كان بين نعمتين فهو محاط بهما فلو مال عن واحدة أُصاب الأخرى فلا وجه للدعاء بالتثبيت حتى على تأويل ابن حزم بقوله: «إمـا كفـاية تسره، وإمـا بلاء يأجره عليه» لأنه على طاعة في كلتا الحالتين فلا وجه لطلب التثبيت.

يقول ابن قتيبة بعد أن أورد الحديث وذكر القول بتأويله بالنعم «ونحن نقول: إن هذا الحديث صحيح، وإن الذي ذهبوا إليه في تأويل الأصبع، لا يشبه الحديث، لأنه عليه السلام قال في دعائه «يامقلب القلوب ثبت قلبي على دينك» فقالت له إحدى أزواجه: «أو تخاف يارسول الله على نفسك؟ فقال: «إن قلب المؤمن، بين أصبعـين من أصـابع الله عز وجل». فإن كان القلب عندهم بين نعمتين من نعم الله تعالى فهو محفوظ بتينك النعمتين، فلأي شيء دعـا بالتثبيت، ولِم اَحْتَجّ على المـرأة التي قالت له: أتخـاف على نفسـك - بما يؤكـد قولها وكان ينبغي أن لايخاف، إذا كان القلب محروسا بنعمتين.»[1]

وبهـذا يتضح أن حمل الأصبعين في الحديث على النعمتين غير صحيح ولا يستقيم معنى الحديث على هذا التأويل فالحمل عليه خطأ بين. فإن قيل: إذا لم يمكن حمل الأُصبعين في الحديث على النعمتين فيمكن أن يقال: إن في لفظ الحديث، كناية عن سرعة تقليبـه تعـالى قلوب عباده، وأن ذلك أمر معقود بمشيئته سبحانه وتعالى.[2] قلنا إن كان في لفظ الحديث كناية، فهو دليل أيضا على

---

(١) تأويل مختلف الحديث لابن قتيبة (ص ٢٠٩).
(٢) أنظر لسان العرب (١٠: ٦٠).

إثبات أن لله تعالى أصابع حقيقة، إذ لو لم يكن له أصابع حقيقة لما جاز استعمالها بالنسبة له في غير الحقيقة، إذ لا يقال للريح أصبع، ولا للجبل أصبع ولا غير ذلك مما لا أصابع له حقيقة، ثم إنه ورد إثبات الأصبع لله تعالى في غير هذا الحديث، ولايمكن حمله على غير الحقيقة وسنذكر ذلك.

وأما الحديث الثاني الذي ورد فيه إثبات الأصبع فهو:

ماروى البخاري بسنده عن عبدالله،[1] أن يهوديا جاء إلى النبي صلى الله عليه وسلم. فقال يامحمد: إن الله يمسك السموات على إصبع والأرضين على إصبع، والجبال على إصبع، والشجر على إصبع، والخلائق على إصبع، ثم يقول: أنا الملك فضحك رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى بدت نواجذه ثم قرأ: «وماقدروا الله حق قدره».[2] وفي بعض طرق الحديث: «فضحك رسول الله صلى الله عليه وسلم تعجبا وتصديقا له».[3]

---

(١) هو عبدالله بن مسعود بن غافل بن حبيب الهذلي أبوعبدالرحمن من أكابر الصحابة ومن السابقين إلى الإسلام، ومن المشهود لهم بالجنة خادم رسول الله صلى الله عليه وسلم له ٨٤٨ حديثاً توفى سنة ٣٢ من الهجرة وله بضع وستون سنة ودفن بالبقيع. أنظر أسد الغابة في معرفة الصحابة (٣: ٢٥٦ - ٢٦٠)، شذات الذهب (١: ٣٨، ٣٩) الأعلام (٤: ١٣٧).

(٢) سورة الزمر: آية (٦٧).

(٣) صحيح البخاري (٣: ١٣٠)، (٤: ٢١١)، وأنظر من البخاري (٤: ١٩٨، ٢٠٤)، صحيح مسلم (٤: ٢١٤٧، ٢١٤٨)، سنن الترمذي (٥: ٣٧١)، مسند الإمام أحمد (١: ٣٧٨، ٤٢٩، ٤٥٧) رد الدارمي على المريسي (ص ٦٠)، التوحيد لابن خزيمة (ص ٧٦، ٧٨) كتاب الشريعة للآجري (ص ٣١٨، ٣١٩) أسباب النزول للواحدي (ص ٢٤٩)، أحكام القرآن للقرطبي (٧: ٥٧٢٢)، دار الشعب. والجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح (٣: ١٤٧)، قلائد المرجان (ص ٥٩/ ب).

ولا يحمل الأصبع في هذا الحديث على النعمة لعدم صحة ذلك في اللغة فلا يقول أحد: إن الله يمسك السموات على نعمة، والأرضين على نعمة. . الخ.

ولعدم استقامة تأويل هذا الحديث بالنعمة، أو بالقدرة كما قال المؤولة، لجأوا إلى رده بأنه من تخليط اليهود وهم مشبهة. وضحكه صلى الله عليه وسلم من قول الحبر يحتمل الرضى والإنكار.

وقول الراوي «تصديقا له» ظن منه وحسبان. والحديث روى من طرق ليست فيها هذه الزيادة.[1]

ويقول القرطبي: «وضحك النبي صلى الله عليه وسلم، إنما هو للتعجب من جهل اليهودي، ولهذا قرأ عند ذلك» «وماقدروا الله حق قدره»[2] أي ما عرفوه حق معرفته ولا عظموه حق تعظيمه».[3]

ونقول الحديث رواه البخاري ومسلم، والترمذي وغيرهم من طرق عدة في بعضها «فضحك رسول الله صلى الله عليه وسلم تعجبا وتصديقا له».

والحديث صحيح لا مجال للشك فيه، وعدم ورود الزيادة في بعض طرق الحديث لا تخرجها عن الصحة فهي مروية في الطرق الأخرى وهي صحيحة.

يقول ابن خزيمة: «قد أجل الله قدر نبيه صلى الله عليه وسلم عن أن يوصف الخالق الباريء بحضرته بما ليس من صفاته فيسمعه

---

(١) أنظر رد الدارمي على المريسي (ص ٦٠)، فتح الباري لابن حجر (١٣: ٣٩٨).

(٢) سورة الزمر: آية (٦٧).

(٣) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي (٧: ٥٧٢٢)، فتح الباري لابن حجر (١٣: ٣٩٨).

فيضحك عنده ويجعل بدل وجوب التكبير والغضب على المتكلم به ضحكا تبدو نواجذه تصديقا وتعجبا لقائله،لا يصف النبي صلى الله عليه وسلم بهذه الصفة مؤمن مصدق برسالته»[1].

فضحك الرسول الأمين صلى الله عليه وسلم، وعدم انكاره دليل على صحة وصف الله تعالى بالأصابع. فالسنة كل ما أثر عن الرسول صلى الله عليه وسلم من قول أو فعل أو تقرير، وسكوت الرسول صلى الله عليه وسلم تقرير لكلام اليهودي، ولو لم يكن لله تعالى أصابع حقيقة لبين ذلك الرسول صلى الله عليه وسلم بهذه المناسبة ولم يسكت عن البيان ويضحك متعجبا من استعظام اليهودي لهذه القدرة الإلهية.

فضحك الرسول صلى الله عليه وسلم تعجبا من كون هذا اليهودي يستعظم ذلك في قدرة الله تعالى فقرأ لذلك قوله تعالى: «وماقدروا الله حق قدره» أي أن ماذكر اليهودي ليس بجانب قدرة الله تعالى بعظيم فليس قدره في القدرة على مايخلق على الحد الذي ينتهي إليه الوهم ويحيط به الحصر فهو تعالى قادر على إمساك مخلوقاته على غير شيء كما هي عليه اليوم[2].

فإن قيل: إنكم أثبتم لله تعالى أصابع حقيقة، فهل تعتقدون أن القلوب بين أصابع الله تعالى على الحقيقة كما نفهم من ظاهر النص فإن كان الجواب بالإيجاب، كانت أصابع الله تعالى وتقدس حالة في صدور العباد إذ هي مكان القلوب، وهذا مما لا تقولون به، وإن كان بالنفي فليست بحقيقة عندكم كما هي عندنا؟

---

(١) كتاب التوحيد لابن خزيمة (ص ٧٦)، وأنظر الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح لابن تيمية (٣: ١٤٧).

(٢) أنظر فتح الباري لابن حجر (١٣ : ٣٩٨).

قلنا: أما إثبات الأصابع لله تعالى حقيقة فإنا نقول به ونثبتها صفة له تعالى على مايليق بجلاله، كما أثبتها له أعلم الخلق به رسوله صلى الله عليه وسلم. ولانشبه شيئا من صفات ربنا بشيء من صفات خلقه أما كون القلوب بين أصبعين من أصابعه حقيقة على ما يفهم من كون الشيء بين أصبعين من أصابع المخلوق فهذا مما لايدل عليه الحديث ولا يفهم منه ذلك بالنسبة لله تعالى وفي نص الحديث: «إن قلوب العباد بين أصبعين من أصابع الله كقلب واحد» ولم يقل: «إن كل قلب من قلوب العباد بين أصبعين من أصابع الله» فقوله: «إن قلوب العباد» ثم قوله «إنها كقلب واحد» مبعد لاحتمال ما ذكرتم والله تعالى وتقدس بائن من خلقه. وليس شيء منه تعالى حالا في مخلوقاته أو بشيء منها وصفات الله تعالى تليق به فلا يقاس بشيء من خلقه فيشبه فعله بفعلهم وصفاته بصفاتهم. وتشبيهكم له بخلقه هو الذي جعلكم تعطلونه عما هو ثابت له على ما يليق به فصفات الخالق تليق بعظمته وكماله، وصفات المخلوق تناسب عجزه وافتقاره.

(١٣) الجنب

يقول أبو محمد ابن حزم في قوله تعالى حاكيا عن قول قائل «ياحسرتا على مافرطت في جنب الله وإن كنت لمن الساخرين»[١].

وهذا معناه فيما يقصد به إلى الله عز وجل وفي جنب عبادته.[٢].

وأرى صحة هذا القول في معنى الآية الكريمة لأمرين:

---

(١) سورة الزمر: آية (٥٦).

(١) أنظر الفصل (٢: ١٦٦).

الأول : أن قول من قال: إن الجنب من صفات الله تعالى[1] لا دليل عليه. ولم يرد إثباته لله تعالى، وإنما جاء مضافاً إلى الله تعالى فيما حكاه عن قول قائل: «ياحسرتا على مافرطت في جنب الله» ومجرد هذه الإضافة، لايقتضى كون المضاف إلى الله صفة له كما فى قوله تعالى حاكيا قول رسوله صالح عليه السلام لقومه: «ناقة الله وسقياها»[2] وقوله تعالى «وعباد الرحمن»[3] وغير هذا مما هو مضاف إلى الله تعالى وليس هو من صفاته بالاتفاق.

يقول ابن تيمية بعد ذكر الآية: «فليس فى مجرد الإضافة مايستلزم أن يكون المضاف إلى الله صفة له، بل قد يضاف إليه من الأعيان المخلوقة وصفاتها القائمة بها ماليس بصفة له باتفاق الخلق كقوله تعالى «بيت الله»[4] و«ناقة الله»[5]، و« عباد الله»[6]. بل وكذلك «روح الله»[7] عند سلف المسلمين وأئمتهم وجمهورهم، ولكن إذا

---

(١) أنظر المواقف (ص ١٧٧، ١٧٨).

(٢) سورة الشمس: آية (١٣).

(٣) سورة الفرقان: آية (٦٣).

(٤) قوله «بيت الله» لم ترد في القرآن بهذا اللفظ فلعله يقصد ما في القرآن من نحو قوله تعالى «وعهدنا إلى إبراهيم وإسماعيل أن طهرا بيتي للطائفين» سورة البقرة: آية (١٢٥)، وقوله حكاية عن إبراهيم عليه السلام «ربنا إني أسكنت من ذريتي بواد غير ذي زرع عند بيتك المحرم» سورة إبراهيم: آية (٣٧).

(٥) سورة الأعراف: آية (٧٣)، سورة هود: آية (٦٤)، سورة الشمس: آية (١٣).

(٦) سورة الصافات: الآيات (٤٠، ٧٤، ١٢٨، ١٦٠، ١٦٩)، الدخان: آية (١٨)، الإنسان: آية (٦).

(٧) جاء في القرآن الكريم قوله تعالى «روح القدس» في سورة البقرة: الآيتان (٨٧، ٢٥٣)، المائدة: آية (١١٠)، النحل: آية (١٠٢).

أضيف إليه ماهو صفة له، وليس بصفة لغيره، مثل كلام الله، وعلم الله، ويد الله ونحو ذلك كان صفة له» .[1]

يبين ابن تيمية أن الإضافة لا تستلزم أن يكون المضاف صفة للمضاف إليه لمجرد الإضافة، فيضاف ماهو صفة، وماهو غير صفة للمضاف إليه.

ثم إن التفريط المذكور فى الآية لا يكون فى شىء من صفات الله تعالى، لأنه إما فعل أو ترك فعل وهذا لايكون قائما بذات الله تعالى لابجنب ولا غيره.[2]

الثانى : أن ماذهب إليه ابن حزم من معنى الآية هو ماتدل عليه اللغة: فقيل: إن الجنب يأتى بمعنى الأمر كما قال كثير عزة:

أما تتقين الله فى جنب عاشق　　　له كبد حرى وعين ترقرق[3]

وفي لسان العرب: «قال الفراء:[4] الجنب: القرب، وقوله على

---

(١) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح لابن تيمية (٣: ١٤٥)، وأنظر مختصر الصواعق المرسلة (٢: ٣٧٩، ٣٨٠).

(٢) أنظر مختصر الصواعق المرسلة (١ : ٢٣).

(٣) أنظر الشامل في أصول الدين للجويني (ص ٥٤٩)، التفسير الكبير للرازي (٢٧ : ٦)، أحكام القرآن للقرطبي (٧: ٥٧١٥) دار الشعب، المواقف (ص ١٧٨)، مع تغيير في بعض الكلمات. والبيت كما جاء في ديوان كثير (ص٤٠٩):

ألا تتقين الله في حب عاشق　　　له كبد حرى عليك تصدع

(٤) هو يحيى بن زياد بن عبدالله بن منظور الديلمى أبو زكريا إمام الكوفيين بالنحو واللغة، وكان فقيهاً متكلمًا يميل إلى الاعتزال له تصانيف كثيرة جلها في النحو واللغة توفى سنة ٢٠٧ وكان مولده سنة ١٤٤ من الهجرة. أنظر وفيات الأعيان (٦: ١٧٦ ـ ١٨٢)، شذرات الذهب (٢: ١٩)، الأعلام للزركلي (٨: ١٤٥، ١٤٦).

مافرطت فى جنب الله «أى فى قرب الله وجواره. وقال ابن الأعرابى[1] فى قوله «فى جنب الله» أى فى قرب الله من الجنة. وقال الزجاج:[2] معناه على مافرطت فى الطريق الذى هو طريق الله الذى دعانى إليه وهو توحيده والإقرار بنبوة رسوله صلى الله عليه وسلم».[3].

ويقول الدارمى إن معنى الآية: «تحسر الكفار على مافرطوا فى الإيمان والفضائل التى تدعو إلى ذات الله تعالى، واختاروا عليها الكفر والسخرية بأولياء الله فسماهم الساخرين».[4]

وقول ابن حزم الذى ذكرنا فى معنى الجنب موافق لتلك الأقوال التى سقناها عن بعض علماء اللغة والسلف. ويؤيد هذا أنك إذا قلت فلان قد فرط فى جنب فلان. لايراد به أن التفريط وقع فى شىء من نفس ذلك الشخص أى جنبه الحقيقى الذى هو الشق وإنما يقصد به التفريط فى جهته وفى حقه.

---

(١) هو محمد بن زياد أبوعبدالله من أهل الكوفة له مصنفات في اللغة وآدابها منها أسماء الخيل وفرسانها، وتاريخ القبائل وغير ذلك كثير توفى سنة ٢٣١ وكان مولده سنة ١٥٠ من الهجرة. أنظر الفهرست لابن النديم (ص ١٠٢، ١٠٣)، ووفيات الأعيان (٤ : ٣٠٦، ٣٠٩) شذرات الذهب (٢ : ٧٠، ٧١)، الأعلام (٦ : ١٣١).

(٢) هو أبو إسحاق إبراهيم بن محمد بن السرى بن سهل الزجاج النحوي إمام مجمع على إمامته من أهل العلم بالأدب والدين له مؤلفات كثيرة أغلبها في النحو منها الاشتقاق وفعلت وأفعلت. توفى سنة ٣١٠ وكان مولده سنة ٢٤١ من الهجرة. أنظر الفهرست (ص ٩٠، ٩١)، وفيا الأعيان (١ : ٤٩، ٥٠)، شذرات الذهب (٢ : ٢٥٩، ٢٦٠).

(٣) لسان العرب لابن منظور (١ : ٢٦٧، ٢٦٨)، أحكام القرآن للقرطبي (٧ : ٥٧١٤، ٥٧١٥) دار الشعب.

(٤) رد الدارمي على المريسي (ص ١٨٤)، وأنظر مختصر الصواعق المرسلة (١ : ٢٢، ٢٣).

فإذا كان معنى هذه العبـارة ليس الجنب الحقيقى إذا وردت - بالنسبة للإنسان المتصف بالجنب حقيقة واتفاقا، فكيف يحمل ماورد من ذلـك بنفس اللفظ بالنسبة لله تعالى على المعنى الذى لم يصح استعمال اللفظ فيه بالنسبة لمن هو متصف بالجنب حقيقة، مع أن إثبات الصفات لله تعالى لايصح إلا من طريق دلالة النص ولم نعرف نصا يدل على ذلك.[1]

(١٤) السـاق:

يذهب أبو محمد ابن حزم إلى أن الساق الوارد في قوله تعالى «يوم يكشف عن ساق ويدعـون إلى السجود»[2]. وفيما صح عن النبي صلى الله عليه وسلم عن يوم القيامة أن الله عز وجل يكشف عن ساق فيخرون سجدا. إنما هو إخبار عن شدة الأمر وهول الموقف كما تقول العرب قد شمرت الحرب عن ساقها قال جرير:

الأرب سـامي الطـرف من آل مـازن
إذا شمـرت عن سـاقها الحـرب شمرا[3]

تأويل ابن حزم الساق بالشـدة وهـول الموقف، موافق لتأويل

---

(١) أنظر الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح لابن تيمية (٣: ١٤٦).
(٢) سورة القلم: آية (٤٢).
(٣) انظر الفصل (٢: ١٦٩)، البيت في ديوان جرير (ص ١٨٥).

المعتـزلـة[1] والأشـاعـرة[2] فهؤلاء لايثبتـون الساق صفة لله تعالى، ويؤولون الآية وما ورد من الأحاديث بالشدة وهول الموقف فلا خلاف بينهم وبين ابن حزم المدعى للظاهرية.

والـذي نقـول في الساق، إنه صفة من صفات الله تعالى تليق بجلاله وكبريائه على ماوصف به نفسه، وليس بمعنى الجارحة، لأن الجوارح من صفات الأجسام المركبة المفتقرة إلى مركب وهذا نقص ويتعالى الله عن كل نقص.

وننفي كونها بمعنى الشدة، لأن النصوص التي وردت دالة على إثبات الساق صفة لله تعالى لايصح حملها على هذا التأويل ونبين هذا بعد سياق تلك النصوص التي ورد فيها ذكر الساق.

النص الأول:

يقول تعالى: «يوم يكشف عن ساق ويدعون إلى السجود فلا يستطيعون»[3].

---

(١) أنظر مقالات الإسلاميين للأشعري (١ : ٢٣٥)، عند بيانه لعقيدة المعتزلة، وأنهم يؤولـون كل ما ورد من الصفـات التي يوصف بمثلها الخلق. وأنظر المعتمد لأبي يعلي (ص ٥٣)، الملل والنحل (١ : ٤٤).

(٢) انـظر أسـاس التقـديس للرازي (ص ١٤٠)، غاية المـرام للآمـدى (ص ١٤١)، المعتمد في أصول الدين (ص ٥٣).

(٣) سورة القلم: آية (٤٢).

الثـــاني.

روى البخاري بسنده عن أبي سعيد الخدري قال: قلنا يارسول الله هل نرى ربنا يوم القيامة؟ قال: هل تضارون في رؤية الشمس والقمر إذا كانت صحوا؟ قلنا لا. قال: فإنكم لا تضارون في رؤية ربكم يومئذ إلا كما تضارون في رؤيتهما. ثم قال: ينادي مناد ليذهب كل قوم إلى ماكـانـوا يعبـدون. فيذهـب أصحـاب الصليب مع صليبهم، وأصحـاب الأوثان مع أوثانهم، وأصحاب كل آلهة مع آلهتهم حتى يبقى من كان يعبد الله من بر أو فاجر وغبرات من أهل الكتاب ثم يؤتي بجهنم تعرض كأنها سراب، فيقال لليهود ماكنتم تعبـدون؟ قالوا كنا نعبد عزيراً ابن الله. فيقال كذبتم لم يكن لله صاحبـة ولا ولد فما تريدون. قالوا نريد أن تسقينا: فيقال اشربوا فيتسـاقـطون في جهنم. ثم يقـال للنصـاري: ماكنتم تعبـدون؟ فيقولون: كنا نعبد المسيح ابن الله. فيقال كذبتم لم يكن لله صاحبة ولا ولـد. فما تريدون. فيقـولـون: نريد أن تسقينـا فيقال اشربوا فيتساقطون. حتى يبقى من كان يعبد الله من بر أو فاجر فيقال لهم مايحبسكم وقد ذهب الناس. فيقولون: فارقناهم، ونحن أحوج منا إليه اليوم، وإنـا سمعنـا منـاديا ينـادي: ليلحق كل قوم بما كانوا يعبدون. وإنما ننتظر ربنا قال فيأتيهم الجبار في صورة غير صورته التي رأوه فيها أول مرة، فيقول: أنا ربكم فيقولون أنت ربنا، فلا يكلمه إلا الأنبياء. فيقول: هل بينكم وبينه آية تعرفونه؟ فيقولون الساق فيكشف عن ساقه فيسجد له كل مؤمن. ويبقى من كان يسجد لله

رياء وسمعة فيذهب كيما يسجد فيعود ظهره طبقا واحدا. الحديث»[1]

الثالث:

روى مسلم بسنده عن عبدالله بن عمرو حديثا طويلا - عن خروج الدجال ومكثه في الأرض، ونزول عيسى وقتله له وذهاب أهل الخير وبقاء شرار الناس وعبادتهم الأوثان والنفخ في الصور، وبعث من في القبور- وساق الحديث إلى أن قال: «ثم ينفخ فيه (الصور) أخرى فإذا هم قيام ينظرون. ثم يقال: ياأيها الناس. هلم إلى ربكم وقفوهم إنهم مسئولون. قال: ثم يقال: أخرجوا بعث النار فيقال من كم؟ فيقال من كل ألف تسعمائة وتسعة وتسعين. قال ذاك يوم يجعل الولدان شيبا. وذلك يوم يكشف عن ساق»[2]

نرى فيما ذكرنا من الأدلة على إثبات صفة الساق لله تعالى. وبيان عدم صحة حمل الساق فيها على الشدة، أن معنى الآية إذا أولت بالشدة يكون يوم يكشف عن شدة ويدعون إلى السجود وهذا غير صحيح، لأن وقت كشف الساق هو في وقت الشدة وهي لم تذهب بعد، فلا يصح هذا التأويل.

---

(١) صحيح الإمام البخاري (٤: ٢٠١)، وأنظر صحيح مسلم (١: ١٦٧، ١٧١)، سنن الدارمي (٢: ٣٢٦، ٣٢٧)، مسند الإمام أحمد (٣: ١٧)، المستدرك على الصحيحين للحاكم (٤: ٥٨١ - ٥٨٣)، مختصر الصواعق المرسلة (٢: ٣٨٥، ٣٨٦).

(٢) صحيح الإمام مسلم (٤: ٢٢٥٨، ٢٢٥٩)، وأنظر مسند الإمام أحمد (٢: ١٦٦).

وفي كشف الشدة والهول ـ على معنى إذهابها وإزالتها يقال: كشفت الشدة، لا كشف عنها، فإذا قيل كشف عنها أصبح المعنى أنها أظهرت وبينت. وعلى هذا الشاهد «إذا شمرت عن ساقها الحرب» أي أعلنت فظهرت مشتدة لا تخفى على أحد.

وفي الحديث: «هل بينكم وبينه آية تعرفونه بها؟ فيقولون الساق. فيكشف عن ساقه».

وبيان عدم صحة حمل الساق هنا على التأويل بالشدة، أن المخاطبين في حال من الشدة بلا خلاف، ولو أرادوا بالآية التي يعرفونه تعالى بها ـ الشدة لقالوا حين سألهم: كشف الشدة، لأنها حالة بهم. فلما قالوا: «الساق» ثم كشف عن ساقه وحصل السجود أو محاولته. تبين أن المقصود بهذا الساق. شيء خاص بالله تعالى هو صفة له، وليس إذهابا للشدة لأنها موجودة بعد كشفه إذأن أشد الشدة عند حال السجود خاصة ممن لم يستطع ذلك.

وفي حديث مسلم: «ذاك يوم يجعل الولدان شيبا وذلك يوم يكشف عن ساق».

ولا يمكن حمل كشف الساق هنا على كشف الشدة لأنه بين شدة ذلك اليوم بأنه يشيب الولدان. وهذا تناقض.

فإن قيل: لا تناقض في الكلام وهذا ممكن إذ يكون في أول اليوم شدة تشيب الولدان، وفي آخره تزال هذه الشدة.

قلنا: لا يمكن حمله على إزالة الشدة لأنها وإن زالت عن من رضي الله تعالى عنه، فهي باقية على أشد مما كانت عليه في أول اليوم بالنسبة للمغضوب عليهم، وعلى هذا فلا يمكن حمل الشدة في كل ماذكرنا من الأدلة على غير الساق الحقيقي الذي يناسب عظمة المتصف به وكماله.

يقول أبويعلى بعد أن ذكر حديث أبي سعيد الخدري: «ولا يصح تأويل ذلك على الشدة، ولأنه قال: فيتمثل لهم الرب وقد كشف عن ساقه. والشدائد لاتسمى ربا. ولأنه قال «يخرون.. سجدا».. والسجود لايكون للشدائد».[1]

وفي مختصر الصواعق: قوله تعالى: «يوم يكشف عن ساق»[2] مطابقا لقوله صلى الله عليه وسلم: «فيكشف عن ساقه» وتنكيره للتعظيم والتفخيم كأنه قال: يكشف عن ساق عظيمة قالوا وحمل الآية على الشدة لا يصح بوجه، فإن لغة القوم أن يقال: كشفت الشدة عن القوم لا كشفت عنها. كقوله تعالى: «فلما كشفنا عنهم العذاب»[3] فالعذاب هو المكشوف لا المكشوف عنه. وأيضا فهناك تحدث شدة لا تزول، إلا بدخول الجنة. وهنا لايدعون إلى السجود، وإنما يدعون إليه أشد ماكانت الشدة»[4]

مما ذكرنا عن أبي يعلى وابن القيم، نرى استبعادهم لحمل الساق الوارد إثباته لله تعالى على معنى الشدة ويثبتونه صفة لله تعالى على مايليق بجلاله تعالى وتقدس.

(١٥) القدم والرجل

يذهب أبو محمد ابن حزم إلى أن معنى القدم والرجل ـ في قول الرسول صلى الله عليه وسلم: «إن جهنم لا تمتلىء حتى يضع فيها

---

(١) المعتمد في أصول الدين (ص ٥٣).

(٢) سورة القلم: آية (٤٢).

(٣) سورة الزخرف: آية (٥٠).

(٤) مختصر الصواعق (المرسلة (١: ٢٣).

قدمه»[1] وقوله صلى الله عليه وسلم «حتى يضع فيها رجله»[2] - الأمة التى تقدم فى علم الله تعالى أنه يملأ بها جهنم، لأنه صلى الله عليه وسلم بين ذلك فى حديث آخر صحيح أخبر فيه أنه تعالى بعد يوم القيامة يخلق خلقا يدخلهم الجنة، وأنه تعالى يقول للجنة والنار لكل واحدة منكما ملؤها، فمعنى القدم فى الحديث المذكور إنما هو كما قال تعالى «وبشر الذين آمنوا أن لهم قدم صدق عند ربهم»، [3] يريد سالف صدق فمعناه الأمة التى تقدم فى علمه تعالى أنه يملأ بها جهنم ومعنى رجله نحو ذلك، لأن الرجل الجماعة فى اللغة، أى يضع فيها الجماعة التى سبق فى علمه تعالى أنه يملأ جهنم بها[4].

مذهب ابن حزم الذى بينا فى قدم الله ورجله، موافق لمذهب بشر المريسى، [5] فى القدم موافقة تامة، حيث يرى بشر أن المقصود بالقدم المذكورة فى الحديث: أهل الشقوة الذين سبق فى علم الله تعالى أنهم

---

(١) أنظر صحيح البخاري (٣: ١٣٧)، (٤: ١٠٨، ٢٠٣، ٢٠٤)، صحيح مسلم (٤: ٢١٨٦ - ٢١٨٨)، سنن الترمذي (٥: ٣٩٠)، مسند الإمام أحمد (٢: ٣٦٩، ٥٠٧)، (٣: ١٣).

(٢) أنظر صحيح مسلم (٤: ٢١٨٦، ٢١٨٧).

(٣) سورة يونس: آية (٢).

(٤) أنظر الفصل (٢: ١٦٧).

(٥) هو بشر بن غياث بن أبي كريمة عبدالرحمن المريسي العدوي بالولاء أبو عبدالرحمن، مبتدع ضال، لا ينبغي أن يروى عنه. كان والد بشر المريسي يهودياً قصاباً تفقه بشر على أبي يوسف فبرع وأتقن علم الكلام، ثم جرد القول بخلق القرآن ولم يدرك الجهم بن صفوان وإنما أخذ مقالته ودعا إليها وهو رأس الطائفة المريسية وهو يقول برأي الجهمية توفي سنة ٢١٨. أنظر وفيات الأعيان (١: ٢٧٧، ٢٧٨)، ميزان الاعتدال (١: ٣٢٢، ٣٢٣)، لسان الميزان (٢: ٢٩)، الأعلام (٢: ٥٥).

صائرون إليها.[1]

وعدم إثبات القدم صفة لله تعالى هو مذهب المعتزلة عامة[2] وبعض الأشاعرة[3].

يقول الآمدى فى تأويل الحديث: «يحتمل أن يراد به بعض الأمم المستوجبين النار، وتكون إضافة القدم إلى الجبار تعالى إضافة التمليك. وقد قيل يحتمل أن يكون المراد به قدم بعض الجبارين المستحقين للعذاب الأليم بأن يكون قد ألهم الله النار الاستزادة إلى حين استقرار قدمه فيها». [4]

فالتأويل الأول الذي ذكره الآمدي هو مذهب المريسي وابن حزم ومن تبعهم

ونرى عدم صحة هذا القول وأن تأويل القدم والرجل الوارد ذكرهما فى الحديث بالجماعة، أو بغير مايدل عليه اللفظ من الصفة الحقيقية لله تعالى على مايليق بجلاله وكماله:[5] لايتم حتى مع صحة ورود الرجل والقدم بمعنى الطائفة والجماعة لغة.[6] إذ لايلزم على هذا أن تلازم ذلك المعنى دون غيره مما وضعت له، بل إن حال الكلام الذى ترد فيه هو المحدد للمعنى المقصود من معانيها.

---

(١) أنظر رد الدارمي على المريسي (ص ٦٦).

(٢) أنظر المعتمد في أصول الدين لأبي يعلي (ص ٥٤).

(٣) أنظر الشامل في أصول الدين للجويني (ص ٥٦٢ ـ ٥٦٥)، أساس التقديس للرازي (ص ١٤١ ـ ١٤٣)، غاية المرام للآمدى (ص ١٤١).

(٤) غاية المرام للآمدى (ص ١٤١).

(٥) أنظر المعتمد لأبي يعلي (ص ٥٤)، شرح المواقف (ص ١٧٨، ١٧٩)، قلائد المرجان للنابلسي (ص ٦٠/ أ، ب) شرح الواسطية للهراس (ص ٩٨)، الأسئلة والأجوبة الأصولية (ص ٢١٠).

(٦) أنظر لسان العرب (١٣ : ٢٨٩).

ثم إن فى نص الأحاديث التى ذكر فيها القدم، والرجل مايبعد حملها على تأويل ابن حزم ونص الأحاديث مايلى:

(١) روى مسلم بسنده عن أبى هريرة عن النبى صلى الله عليه وسلم قال: «تحاجت النار والجنة فقالت النار: أوثرت بالمتكبرين والمتجبرين وقالت الجنة: فمالى لا يدخلنى إلا ضعفاء الناس وسقطهم[١] وعجزهم.[٢] فقال الله للجنة: أنت رحمتى أرحم بك من أشاء من عبادى. وقال للنار: أنتى عذابى أعذب بك من أشاء من عبادى ولكل واحدة منكما ملؤها فأما النار فلا تمتلىء، فيضع قدمه عليها فتقول: قط، قط.[٣] فهناك تمتلىء، ويزوى بعضها إلى بعض».[٤]

(٢) روى مسلم بسنده عن أبى هريرة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ـ وساق الحديث كالحديث السابق إلى أن قال:

«فأما النار فلا تمتلىء حتى يضع الله تبارك وتعالى رجله. تقول قط قط قط فهناك تمتلىء، ويزوى بعضها إلى بعض، ولا يظلم الله من خلقه أحدا. وأما الجنة، فإن الله ينشىء لها خلقا».[٥]

---

(١) سقطهم أي ضعفاؤهم والمحتقرون منهم الذين لا يعتد بهم أنظر اللسان (٩: ١٨٩).

(٢) عجزهم. بفتح العين والجيم جمع عاجز أي غير المستطيع لطلب الدنيا والرفعة. أنظر القاموس (٢: ١٨٠).

(٣) قط، قط، بمعنى حسبى أي يكفيني. أنظر شرح المواقف (ص ١٧٨)، القاموس (٢: ٣٨٠).

(٤) صحيح الإمام مسلم (٤: ٢١٨٦)، وأنظر صحيح البخاري (٤: ٢٠٤) مسند الإمام أحمد (٢: ٣٦٩، ٥٠٧)، (٣: ١٣)، التوحيد لابن خزيمة (ص ٩٢ ـ ٩٤)، قلائد المرجان (ص ٦٠/أ).

(٥) صحيح الإمام مسلم (٤: ٢١٨٦، ٢١٨٧).

(٣) وروى مسلم بسنده عن أنس بن مالك أن النبى صلى الله عليه وسلم قال:

«لاتزال جهنم تقول: هل من مزيد حتى يضع فيها رب العزة تبارك وتعالى قدمه فتقول: قط قط وعزتك ويزوى بعضها إلى بعض». [١]

(٤) وروى مسلم أيضا بسنده عن أنس بن مالك عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال:

«لاتزال جهنم يلقى فيها وتقول هل من مزيد حتى يضع رب العزة فيها قدمه فينزوى بعضها إلى بعض وتقول قط قط بعزتك، وكرمك، ولايزال فى الجنة فضل حتى ينشىء الله لها خلقا فيسكنهم فضل الجنة». [٢]

فى هذه الأحاديث المصرحة بأن الله تعالى يضع رجله أو قدمه فى النار مايبعد حملها على تأويل ذلك بالأمة أو الجماعة التى سبق فى علمه تعالى أنه يملأ جهنم بها، لأن فى كل الأحاديث التى ذكرنا: «أنه ينزوي بعض النار إلى بعض» أى يقرب بعضها إلى بعض، يقال: انزوى القوم بعضهم إلى بعض إذا تدانوا وتضاموا[٣] والمعنى فى الأحاديث أن النار بعد هذا الفعل من الله تعالى تجمع وتضيق على من فيها فتمتلىء بهم. ولو أن المقصود بوضع القدم أو الرجل الجماعة لقال فى تلك الأحاديث يلقى فيها حتى تمتلىء لأن الجماعة تلقى فيها

---

(١) صحيح الإمام مسلم (٤: ٢١٨٧)، وأنظر صحيح البخاري (٣: ١٣٧)، سنن الترمذي (٥: ٣٩٠).

(٢) صحيح الامام مسلم (٤: ٢١٨٨)، وأنظر صحيح البخاري (٤: ١٠٨، ١٠٩).

(٣) مختار الصحاح (ص ٢٧٩)، لسان العرب (١٩: ٨٣، ٨٤).

القاء. ولم يقل: «يزوى بعضها إلى بعض». وفى معنى الزوى الجمع والتضييق ولا يحتاج إلى هذا مع زيادة فيها غير الموجودين، لأن الله تبارك وتعالى قادر على ملئها من غير تضييق خاصة على هذا القول - خلق أناس لها - لكن مقتضى عدله يخالف هذا فلا يعذب أحدا بغير ذنب. وكما إلى هذه الإشارة فى الحديث الثانى مما ذكرنا بقوله: «ولا يظلم الله من خلقه أحدا» ولسعة فضله وسابغ إنعامه سبحانه وتعالى لم يضيق الجنة ليفى لها بوعده، بل خلق لها خلقا لم يعملوا وأسكنهم فضلها. وفى كل من تضييق النار على من فيها حتى تمتلىء. وخلقه تعالى للجنة خلقا يملؤها وفاء بوعده تعالى لما قال: «لكل واحدةٍ منكما ملؤها» كما فى الحديث الأول السابق وقوله تعالى «لأملأن جهنم من الجنة والناس أجمعين»[1]

فإن قيل: كيف يصح لكم أن تثبتوا لله تعالى قدما حقيقية، ثم تقولون إنه يضعها فى النار إذا طلبت المزيد، والملء كما وعدها، ووضع القدم فى النار مستحيل؟

قلنا: أما إثباتنا القدم لله تعالى، فليس ابتداعا من عند أنفسنا ولا نثبت لله تعالى شيئا لم يثبته لنفسه، أو يثبته له أعلم الخلق به رسوله محمد صلى الله عليه وسلم. وقد أثبت القدم لربه كما فى الأحاديث السابقة .

وليس فى إثبات القدم، أو الرجل نقص فى حقه سبحانه فصفاته تليق بجلاله وكماله، وليست على مانعلم من صفات الخلق فليست بجارحة بل صفة له تليق بعظمته

وقد عاب الله سبحانه على من يعبد الأصنام بقوله: «ألهم أرجل

(١) سورة هود: آية (١١٩)، السجدة: آية (١٣).

يمشون بها»[1] فجعل عبادتهم لأصنام ليس لها أرجل محل ذم لهم.[2]

أما وضعه تعالى قدمه فى النار فهذا لا استحالة فيه بالنسبة لله تبارك وتعالى رب كل شىء ومليكه، وقياسكم ذلك على الخلق باستحالة وضع القدم منهم هو عين التشبيه الذى ادعيتم الفرار منه، فوقعتم في أعظمه. فقياسكم الله تعالى على خلقه هو الذي أوقعكم في تعطيله بعد تشبيهه فجمعتم بين محذورين تشبيه الله بخلقه وتعطيله بنفي صفاته اللائقة بجلاله وعظمته.[3]

ثم إن دعوى استحالة وضع القدم فى النار غير صحيحة حتى بالنسبة للمخلوق. فالله سبحانه وتعالى قد خلق للنار خزنة يدخلونها ملائكة غلاظ شداد يقول تبارك وتعالى: «عليها ملائكة غلاظ شداد لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون مايؤمرون».[4] فيخرجون من النار من أمرهم الله بإخراجه وهم غير معذبين بها. يقول تعالى: «عليها تسعة عشر، وما جعلنا أصحاب النار إلا ملائكة، وما جعلنا عدتهم إلا فتنة للذين كفروا».[5] فإذا كانت جهنم لاتضر الخزنة الذين يدخلونها ويقومون عليها فكيف تضر الذى سخرها لهم تعالى وتقدس[6]

---

(١) سورة الأعراف: آية (١٩٥).

(٢) أنظر كتاب التوحيد لابن خزيمة (ص ٩٠)، المعتمد في أصول الدين لأبي يعلي (ص ٥٤).

(٣) أنظر الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح (٣: ١٥١).

(٤) سورة التحريم: آية (٦).

(٥) سورة المدثر الآيتان (٣٠، ٣١).

(٦) أنظر رد الدارمي على المريسي ص (٦٩).

أمـا استدلال ابن حزم على مذهبه بما فى الحديث، من أن الله تعالى يخلق خلقا يدخلهم الجنة، وأنه تعالى يقول للجنة والنار لكل واحدة منكما ملؤها، فمعنى القدم فى الحديث إنما هو كما قال تعالى «أن لهم قدم صدق عنـد ربهم»(1) يريد سالف صدق فمعناه الأمة التى تقدم فى علمه تعالى أنه يملأ بها جهنم فليس صحيحا، لأن فى الحـديث الـوعد بالملء للجنة والنار. وأن الله يخلق خلقا يدخلهم الجنة ـ وليس فى الحديث ذلك بالنسبة للنار، وإنما الذى فيه أن الله يضـع قدمه فيها أو عليها، ولو كان يخلق للنار خلقا يعذبهم، كما يخلق للجنة خلقا ينعمهم ـ لقال صلى الله عليه وسلم فى الحديث: إن الله يخلق خلقا يدخلهم الجنة، ويخلق خلقا يدخلهم النار، أو أن الجنة والنار لاتمتلئان حتى يضع الله فيهما قدمه أو رجله. ولم يقل النبى صلى الله عليه وسلم ذلك فليس هو المقصود.

والذين تدل عليهم الآية «أن لهم قدم صدق» هم غير من يخلقون لملء الجنة، فهم ممن سبقت لهم البشارة وهم الذين آمنوا، ومن يخلق لملء الجنة لم يسبق له إيمان.

وفى معنى قوله تعالى «قدم صدق» قيل إنها الأعمال الصالحة أو الثواب، أو شفاعة الرسول صلى الله عليه وسلم للمؤمنين.(2)

فإن قيل: إن الله تعالى ذكر أنه يخلق خلقا لملء الجنة، وهذا بين الدلالة. وقال: إنه يضع قدمه على النار فتمتلىء، وهذا غير ظاهر الدلالة فنحمل ماورد مجملا من ذلك على ماورد مفصلا.

قلنا: إن قوله صلى الله عليه وسلم فى الأحاديث: «يضع رب العزة فيها قدمه» ظاهر الدلالة لا إجمال فيه، وقد بين المراد صلى الله

(1) سورة يونس آية (2).

(2) أنظر التفسير الكبير للرازي (17 : 7).

عليه وسلم بما لا يدع مجالا للإيهام أو الشك. فنص فى الأحاديث على أنه يزوى بعض النار على بعض. وفى بعضها «إنه لا يظلم من خلقه أحدا» فيبعد هذا احتمال أن وضع القدم فيها زيادة سكانها، وأن يدخل فيها أحدا من خلقه من غير ذنب. وليس بعد هذا الإيضاح بيان والله أعلم.

(١٦) الاســـتواء:

يذهب ابن حزم إلى نفى كون الاستواء صفة، لأن الله تعالى لم يسم نفسه مستويا، ولا يصح أن يسمى الله تعالى بما لم يسم به نفسه، لأن هذا إلحاد في أسمائه، ثم إن الأمة مجمعة على أنه لا يدعوا أحد فيقول يامستوى ارحمني، ولايسمى ابنه عبد المستوى[١] ثم رد على من استدل بقوله تعالى: «الرحمن على العرش استوى»[٢] على أن الله تعالى في مكان دون مكان، بما رد به على من قال: إن الله في كل مكان. بقوله: إن من هو في مكان فهو شاغل له وما كان في مكان فإنه متناه بتناهي مكانه فهو ذو جهات وهذه صفة الأجسام.[٣]

وقد رد ابن حزم أيضا على من يقول: إن استوى بمعنى استولى[٤] وعلى من جعله صفة ذات، ومعناه نفى الاعوجاج.[٥]

ثم ارتضى في معنى الاستواء على العرش القول بأنه تعالى: فعل

---

(١) أنظر الفصل (٢: ١٢٣، ١٢٤).
(٢) سورة طه آية (٥).
(٣) أنظر الفصل (٢: ١٢٢، ١٢٣).
(٤) أنظر الفصل (٢: ١٢٣).
(٥) أنظر الفصل (٢: ١٢٣، ١٢٤).

فعله في العرش، وهو انتهاء خلقه إليه، فليس بعد العرش شيء. ويبين ذلك ان رسول الله صلى الله عليه وسلم ذكر الجنات وقال: «فاسألوا الله الفردوس الأعلى فإنه وسط الجنة، وأعلى الجنة وفوق ذلك عرش الرحمن»[1]

فصح أنه ليس وراء العرش خلق، وأنه نهاية جرم المخلوقات الذي ليس خلفه خلاء ولا ملاء..

والاستواء في اللغة يقع على الانتهاء قال الله تعالى: «ولما بلغ أشده واستوى آتيناه حكما وعلما»[2] أي فلما انتهى إلى القوة والخير وقال تعالى «ثم استوى إلى السماء وهي دخان»[3] أي أن خلقه وفعله انتهى إلى السماء بعد أن رتب الأرض على ماهي عليه[4].

لما كان ابن حزم يلتزم الأخذ بالظاهر في مذهبه على زعمه نفى أن يقال إن الله تعالى مستو على عرشه، لأن هذه التسمية لم ترد.

وفسر استواء الله تعالى الوارد بالنص بالانتهاء لصحة ذلك في اللغة على ماذكر.

ونرى عدم صحة هذا المذهب.

فنقول: إن الله تعالى مستو على عرشه بذاته حقيقة استواء يليق بجلاله وكمال عظمته، لا على معنى القعود والمماسة، ولا على أي

---

(١) صحيح البخاري (٢ : ٩٢)، سُنن الترمذي (٤ : ٦٧٥).
(٢) سورة القصص آية (١٤).
(٣) سورة فصلت آية (١١).
(٤) أنظر الفصل (٢ : ١٢٥).

معنى يوجب حدوثه[1]

وإنما على معنى الاستقرار، والعلو، والارتفاع، والصعود إلى السماء والبينونة من الخلق[2]

فخلافنا مع ابن حزم ينحصر في نقطتين جوهريتين:

الأولى: إثباتنا أن الله مستو على العرش خلافا لمذهبه.

الثانية: جعلنا الاستواء على العرش الوارد بالنص بمعنى العلو وليس بمعنى الانتهاء على مايزعم.

أما ماحكى الإجماع عليه من عدم جواز دعاء الله تعالى بالمستوى فلا نخالفه في ذلك، لأن لفظ «المستوى» ليس من أسماء الله الحسنى الواردة بالنص. وليس الدعاء كالإخبار. يقول تعالى: «ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها»[3] فأمر سبحانه بدعائه بهذه الأسماء الحسنى دون غيرها، وإن لم يمتنع الإخبار عنه بغيرها مما هو صحيح المعنى مما دلت عليه تلك الأسماء الحسنى.

يقول ابن تيمية: «ويفرق بين دعائه والإخبار عنه فلا يدعى إلا

---

(١) أنظر كتاب التوحيد لابن خزيمة ص (١٠١)، الإبانة للأشعري ص (٣٠، ٣١)، المعتمد في أصول الدين لأبي يعلى ص (٥٤)، شرح أسماء الله الحسنى للقرطبي ص (١٠٧/أ)، الأسئلة والأجوبة الأصولية لابن سلمان ص (١٥٩).

(٢) أنظر كتاب التوحيد لابن خزيمة ص (١٠١)، الإبانة للأشعري ص (٣١)، التمهيد لابن عبدالبر (٧: ١٣١)، الإكليل في المتشابه والتأويل لابن تيمية ص (٥٢)، شرح العقيدة الأصفهانية له ص (٢٨)، القصيدة النونية لابن القيم ص (٦٧، ٦٨)، شرحها للهراس (١: ٢١١)، شرح الواسطية للهراس ص (٧٣، ٧٤) الأسئلة والأجوبة الأصولية لابن سلمان ص (١٦١).

(٣) سورة الأعراف آية (١٨٠).

بالأسماء الحسنى وأما الإخبار عنه فلا يكون باسم سيء لكن قد يكون باسم حسن، أو باسم ليس بسيء وإن لم يحكم بحسنه»[1]

وقد وقع الاتفاق على جواز إطلاق أسماء على الله تعالى وليست من الأسماء الحسنى لكن معناها حق مثل المتكلم والمريد وغيرهما.[2]

والدليل على قولنا إن الله تعالى مستو على عرشه ماجاء في القرآن الكريم والسنة المطهرة، من ذكر استوائه على العرش.

ومذهب أهل السنة أن الله تعالى إذا أثبت لنفسه اسما أو فعلا أنهم يثبتون له ذلك ومايدل عليه من صفة أو اسم لله يليق بجلاله إذا لم يلزم من إثبات ذلك معنى فاسدا.

يقول ابن القيم: «والرب تعالى يشتق له من أوصافه وأفعاله أسماء، ولايشتق له من مخلوقاته. وكل اسم من أسمائه فهو مشتق من صفة من صفاته أو فعل قائم به.. فإذا لم يقم به فعل ولا صفة فلا معنى للاسم المجرد، وهو بمنزلة صوت لايفيد شيئا وهذا غاية الإلحاد».[3]

وعلى هذا فاشتقاق «مستو» مما أثبت الله تعالى لنفسه وأثبته له رسوله صلى الله عليه وسلم من لفظ «استوى» اشتقاق صحيح وقد روى إثبات أن الله تعالى «مستو على عرشه» عن كثير من علماء أهل السنة والجماعة مما يدل على صحة تسمية الله تعالى عندهم بالمستوى على عرشه ووصفه بالاستواء.

يقول ابن خزيمة: «فنحن نؤمن بخبر الله جل وعلا، أن خالقنا

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية (٦: ١٤٢).

(٢) أنظر المقصد الأسنى شرح أسماء الله الحسنى للغزالي ص (١٨٥)، شرح العقيدة الأصفهانية لابن تيمية ص (٥)، مجموع الفتاوى (٦: ١٤٢).

(٣) شفاء العليل لابن القيم ص (٥٦٦، ٥٦٧)، وأنظر الملل (١: ٩٤).

مستو على عرشه لا نبدل كلام الله ولا نقول قولا غير الذي قيل لنا»[1]

ويقول أبوالحسن الأشعري: «نقول إن الله عز وجل مستو على عرشه»[2] وكرر هذا في مواضع كثيرة من كتابه الإبانة[3]

ويقول أبوحامد الغزالي: «وأنه مستو على العرش على الوجه الذي قاله»[4]

ويقول ابن تيمية بعد أن ذكر الأقوال في الاستواء: «والقول الفاصل هو ماعليه الأمة الوسط، من أن الله مستو على عرشه استواء يليق بجلاله ويختص به»[5]

تلك بعض نصوص كلام من قال إن الله تعالى «مستو على عرشه» ومنها نعرف عدم صحة دعوى ابن حزم - عدم جواز تسمية الله المستوى - فهؤلاء الذين ذكرنا أقوالهم: «إن الله مستو على عرشه» من أكابر علماء أهل السنة وبما قال هؤلاء يقول كثير من العلماء.

والأدلة التي بنوا عليها قولهم هذا هي:

أولا: ماجاء في القرآن الكريم من ذكر استوائه تعالى على العرش وذلك في سبعة مواضع هي:

قوله تعالى: «إن ربكم الله الذي خلق السموات والأرض في ستة

---

(١) كتاب التوحيد لابن خزيمة ص (١٠١، ١٠٤).

(٢) الإبانة للأشعري ص (٣٠)، وأنظر شرح أسماء الله الحسنى للقرطبي ص (١٠٧/أ).

(٣) الإبانة ص (٣١، ٣٢، ٣٣).

(٤) الأربعين في أصول الدين للغزالي ص (١٤)، قواعد العقائد له ضمن القصور العوالي له (٤: ١٩٤).

(٥) العقيدة الحموية الكبرى لابن تيمية ضمن المجموعة الكبرى (١: ٤٣٩، ٤٤٠).

أيام ثم استوى على العرش»[1]

وقوله: «إن ربكم الله الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش»[2]

وقوله: «الله الذي رفع السموات بغير عمد ترونها ثم استوى على العرش»[3]

وقوله: «الرحمن على العرش استوى»[4]

وقوله: «الذي خلق السموات والأرض ومابينهما في ستة أيام ثم استوى على العرش»[5]

وقوله: «الله الذي خلق السموات والأرض ومابينهما في ستة أيام ثم استوى على العرش»[6]

وقوله: «هو الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش»[7]

وفي كل هذه المواضع التي ذكر الله فيها استواءه على العرش ذكر مع ذلـك مايبهـر العقـول من صفات جلاله وكماله التي هي منها متمدحا بذلك، وهذا ظاهر في كل الآيات ولا ينكره أحد.

وذكر هذا الشنقيطي، وسرد الآيات وما تشتمل عليه من تمدح الرب تعالى بتلك الصفات التي لاتليق إلا به، والاستواء منها وقال

---

(١) سورة الأعراف آية (٥٤).

(٢) سورة يونس آية (٣).

(٣) سورة الرعد آية (٢).

(٤) سورة طه آية (٥).

(٥) سورة الفرقان آية (٥٩).

(٦) سورة السجدة اية (٤).

(٧) سورة الحديد آية (٤).

بعد ذكرها: «فالشاهد أن هذه الصفة التي يظن الجاهلون أنها صفة نقص ويتهجمون على رب السموات والأرض بأنه وصف نفسه صفة نقص ثم يسببون عن هذا أن ينفوها ويؤولوها مع أن الله جل وعلا تمدح بها، وجعلها من صفات الجلال والكمال مقرونة بما يبهر العقول من صفات الجلال والكمال، هذا يدل على جهل وهوس من ينفي بعض صفات الله جل وعلا بالتأويل»[1]

ثانيا: مما جاء في السنة المطهرة من ذكر استوائه تعالى على العرش.

ماروى عن قتادة بن النعمان أنه سمع النبي صلى الله عليه وسلم يقول: «لما فرغ الله من خلقه استوى على عرشه»[2]

وروى الإمام الشافعي في فضل الجمعة بسنده عن أنس بن مالك رضى الله عنه قال: «أتى جبريل بمرآة بيضاء فيها نكتة إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال النبي صلى الله عليه وسلم: ما هذه؟ فقال هذه الجمعة فضلت بها أنت وأمتك فالناس لكم فيها تبع - اليهود والنصارى - ولكم فيها خير، وفيها ساعة لا يوافقها مؤمن يدعو الله بخير إلا استجيب له وهو عندنا يوم المزيد فقال النبي صلى الله عليه وسلم ياجبريل وما يوم المزيد؟ فقال: إن ربك أتخذ في الفردوس واديا أفيح، فيه كثب المسك فإذا كان يوم الجمعة أنزل الله تبارك وتعالى ماشاء من ملائكته وحوله منابر من نور عليها مقاعد النبيين والصديقين، وحف تلك المنابر بمنابر من ذهب مكللة بالياقوت

---

(١) منهج ودراسات لآيات الأسماء والصفات للشنقيطي ص (١٧).

(٢) العلو للعلي الغفار في صحيح الأخبار وسقيمها للذهبي ص (٥٢) ويقول بعد ذكر هذا الحديث «رواته ثقات رواه أبو بكر الخلال في كتاب السُنة له» أنظر العلو ص (٥٢).

والزبرجد عليها الشهداء والصديقون، فجلسوا من ورائهم على تلك الكثب فيقول الله عز وجل: «أنا ربكم قد صدقتكم وعدى فسلوني أعطكم» فيقولون: ربنا نسألك رضوانك فيقول الله عز وجل «قد رضيت عنكم ولكم ماتمنيتم ولدي مزيد» فهم يحبون يوم الجمعة لما يعطيهم فيه ربهم من الخير وهو اليوم الذي استوى فيه ربكم تبارك اسمه على العرش وفيه خلق آدم وفيه تقوم الساعة».[1]

وذكر الذهبي أن هذا الحديث روى من عدة طرق، وإن كان في بعضها ضعف إلا أنه يقوى بعضها بعضا.[2]

ومحل استدلالنا من الحديث ـ استواء الله على العرش ـ ثابت بالنص القطعي الذي لا مجال للشك فيه.

فيما ذكرنا من الآيات والأحاديث ذكر استواء الله على العرش وقد بينا أن مذهب أهل السنة والجماعة أنهم لا يجمدون على إثبات الظواهر دون ماتدل عليه من معاني كابن حزم وأنهم يشتقون لله تعالى من أفعاله أسماء وصفات على مايليق بجلاله فيثبتون له الاستواء ويقولون إنه مستو على عرشه حقيقة مع نفى كل استواء يوجب حدوثه.

---

(١) الأم للإمام محمد بن إدريس الشافعي (١: ٢٠٨، ٢٠٩)، وأنظر شرح العقيدة الأصفهانية ص (٢٨)، العلو للعلي الغفار للذهبي ص (٣٠)، حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح لابن القيم ص (٢٤٥، ٢٤٦)، وجامع البيان في تفسير القرآن للطبري (٢٦ : ١٠٨)، أحكام القرآن للقرطبي (١٧ : ٢١، ٢٢)، تفسير القرآن العظيم لابن كثير (٦ : ٢٠٨).

(٢) أنظر العلو للعلي الغفار للذهبي ص (٣٠، ٣١).

دليل أن استواء الله الوارد بالنص بمعنى العلو:

هو أن استواء الله على العرش الوارد بالنص جاء مقيدا بعلى وإذا قيد بها فلا يحتمل من المعانى إلا العلو والارتفاع والاعتدال ونحو هذا، ولايكون بمعنى الانتهاء إلا إذا جاء مطلقا.

يقول ابن القيم: «إن لفظ الاستواء فى كلام العرب الذى خاطبنا الله تعالى بلغتهم وأنزل بها كلامه «نوعان» مطلق ومقيد. فالمطلق مالم يوصل معناه بحرف مثل قوله «ولما بلغ أشده واستوى»[1] وهذا معناه كمل وتم، يقال استوى النبات واستوى الطعام.

وأما المقيد فثلاثة أضرب:

أحدها مقيد «بـإلى» كقوله «ثم استوى إلى السماء. واستوى فلان إلى السطح وإلى الغرفة. وقد ذكر سبحانه هذا المعدى بـإلى فى موضعين من كتابة فى البقرة فى قوله تعالى: «هو الذى خلق لكم مافى الأرض جميعا ثم استوى إلى السماء».[2] والثانى فى سورة السجدة «ثم استوى إلى السماء وهى دخان».[3] وهذا بمعنى العلو والارتفاع بإجماع السلف.

والثانى مقيد بعلى كقوله: «لتستووا على ظهوره»[4] وقوله «واستوت على الجودى»[5] وقوله «فاستوى على سوقه».[6] وهذا أيضا معناه العلو

---

(١) سورة القصص آية (١٤).

(٢) سورة البقرة آية (٢٩).

(٣) سورة فصلت آية (١١).

(٤) سورة الزخرف آية (١٣).

(٥) سورة هود آية (٤٤).

(٦) سورة الفتح آية (٢٩).

والارتفاع والاعتدال بإجماع أهل اللغة.

الثالث: المقرون بواو «مع» التى تعدى الفعل إلى المفعول معه نحـو استـوى الماء والخشبة بمعنى ساواها. وهذه معانى الاستواء المعقولة في كلامهم، وليس فيها معنى استولى البتة، ولا نقله أحد من أئمـة اللغة الذين يعتمد قولهم، وإنما قاله متأخروا النحاة ممن سلك طريق المعتزلة والجهمية». [1]

وعـلى هذا فحمـل ابن حزم «استـواء الله على العرش» الثابت بالنص على الانتهـاء مما لايصح لغة، لأنه جاء مقيدا بعلى فتحدد معناه بالعلو، أو الارتفاع، أو الاستقرار، أو الصعود.

وما أحتج به من أن الاستواء فى اللغة يقع على الانتهاء، صحيح لكنه فيما ورد مطلقا أما إذا قيد فيختلف معناه بحسب الحال التى ورد فيها ويؤيد صحة تفسير الاستواء بالعلو والارتفاع والصعود ماورد بالنص من علو الله تعالى وارتفاعه فوق العرش مباينا للخلق .

يقول تعالى «ياعيسى إنى متوفيك ورافعك إلى». [2] وقوله: «وهو القـاهر فوق عباده وهو الحكيم الخبير». [3] وقوله «يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون مايؤمـرون» [4] وقـولـه: «إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه» [5] وقوله «من الله ذى المعارج تعرج الملائكة والروح إليه في يوم كان مقداره خمسين ألف سنة» [6] وقوله «أأمنتم من

---

(١) مختصر الصواعق المرسلة (٢ : ٣٢٠)، وأنظر فوائد قرآنية لابن سعدي ص (٣٤)، الأسئلة والأجوبة الأصولية لابن سلمان ص (١٦١).

(٢) سورة آل عمران آية (٥٥).

(٣) سورة الأنعام آية (١٨).

(٤) سورة النحل آية (٥٠).

(٥) سورة فاطر آية (١٠).

(٦) سورة المعارج الآيتان (٣، ٤).

في السماء أن يخسف بكم الأرض فإذا هي تمور أم أمنتم من في السماء أن يرسل عليكم حاصبا فستعلمون كيف نذير» .[1] وغير هذه الآيات في هذا المعنى كثير.

ومن الأحــاديث ماروى مسلم بسنـده عن معـاوية بن الحكم السلمى قال: كانت لي جارية ترعى غنما لى قبل أحد والجوانية[2] فاطلعت ذات يوم فإذا الذئب قد ذهب بشاة من غنمها وأنا رجل من بنى آدم آسف كما يأسفون لكنى صككتها صكة فأتيت رسول الله صلى الله عليه فعظم ذلك على. قلت يارسول الله أفلا أعتقها قال «ائتنى بها» فأتيته بها فقال لها «أين الله؟» قالت: في السماء. قال«من أنا؟» قالت: أنت رسول الله ، قال: أعتقها فإنه مؤمنة»[3].

ومـاروى مسلم أيضـا بسنده عن أبى هريرة رضى الله عنه أن رسـول الله صلى الله عليه وسلم قال: «يتعـاقبـون فيكم ملائكـة بالليل، وملائكة بالنهار ويجتمعون فى صلاة الفجر وصلاة العصر، ثم يعرج الذين باتوا فيكم فيسألهم ربهم وهو أعلم بهم. كيف تركتم عبادى؟ فيقولون: تركناهم وهم يصلون، وأتيناهم وهم يصلون»[4]

---

(١) سورة الملك الآيتان (١٦، ١٧).

(٢) موضع بقرب أحد إلى شمال المدينة المنورة. أنظر معجم البلدان لياقوت (٢ : ١٧٥).

(٣) صحيح الإمـام مسلم (١ : ٣٨١، ٣٨٢)، وأنـظر سنن الـدارمي (٢ : ١٨٧)، مسنـد الإمام أحمد (٢ : ٢٩١)، موطأ الإمام مالك (٢ : ٧٧٦، ٧٧٧) ورد الدارمي على المريسي ص (٢٤)، الرد على الجهمية له ص (١٧)، التـوحيد لابن خزيمـة ص (١٢١)، كتـاب العلو للعـلي الغفـار للذهبي ص (١٦، ١٧).

(٤) صحيح الإمام مسلم (١ : ٤٣٩)، وأنظر صحيح البخاري (١ : ٧٧). (٢ : ١٤٥)، (٤ : ١٩٩، ٢٠٨)، موطأ مالك (١ : ١٧٠)، مسند أحمد (٢ : ٢٥٧، ٣١٢، ٤٨٦)، كتاب التوحيد لابن خريمة ص (١١٧)، العلو للعلى الغفار للذهبي ص (١٩).

والأحاديث الدالة على أن الله تعالى فى السماء مباين لخلقه عال عليهم كثيرة جدا.

وفيما ذكرنا من الآيات والأحاديث المصرحة بالرفع إلى الله والفوقية له، والصعود والعروج إليه وكونه فى السماء دلالة صريحة على أن الله تبارك وتعالى فى السماء بذاته دون الأرض مستو على العرش.

يقول الدارمى: «فالله تبارك وتعالى فوق عرشه فوق سمواته بائن من خلقه فمن لم يعرفه بذلك لم يعرف إلهه الذى يعبد. وعلمه من فوق العرش باقصى خلقه وأدناهم واحد لا يبعد عنه شىء «لا يعزب عنه مثقال ذرة فى السموات ولا فى الأرض». [١] سبحانه وتعالى عما يصفه المعطلون علوا كبيرا». [٢]

ويقول أبوالحسن الأشعرى: «فالسموات فوقها العرش، فلما كان العرش فوق السموات قال: أأمنتم من فى السماء لأنه مستو على العرش الذى فوق السموات، وكل ماعلا فهو سماء فالعرش أعلى السموات وليس إذا قال: أأمنتم من فى السماء يعنى جميع السموات، وإنما أراد العرش الذي هو أعلى السموات ألا ترى أن الله عز وجل ذكر السموات فقال: «وجعل القمر فيهن نورا» [٣] ولم يرد أن القمر يملأهن جميعا وأنه فيهن جميعا، ورأينا المسلمين جميعا يرفعون أيديهم إذا دعوا نحو السماء لأن الله عز وجل مستو على العرش لم يرفعوا أيديهم نحو العرش كما لا يحطونها إذا دعوا إلى الأرض». [٤]

فى ذكرنا لقولى الدارمى والأشعرى بيان لمذهبهما فى علو الله تعالى

---

(١) سورة سبأ آية (٣).

(٢) الرد على الجهمية للدارمي ص (١٨).

(٣) سورة نوح آية (١٦).

(٤) الإبانة للأشعري ص (٣١).

على خلقه وبينونته منهم ، واستوائه على عرشه في سمائه دون أرضه وخلقه ، وهذا مذهب السلف عامة فهم يثبتون لله تعالى ما أثبته لنفسه وأثبته له رسوله صلى الله عليه وسلم من غير تكييف ولا تمثيل ، ولا تحريف ولا تعطيل .

روى عن ربيعة بن أبى عبدالرحمن شيخ مالك[1] رحمهما الله لما سئل عن قوله تعالى : «الرحمن على العرش استوى» .[2] قال : «الاستواء غير مجهول والكيف غير معقول ومن الله تعالى الرسالة ، وعلى الرسول صلى الله عليه وسلم البلاغ وعلينا التصديق[3]

ويروى أيضا جواب مالك عن هذا السؤال بقوله : «الكيف غير معقول والاستواء منه غير مجهول ، والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة» .[4]

---

(١) هو أبو عثمان ربيعة بن أبي عبدالرحمن فروخ مولى آل المنكدر التيميين «تيم قريش» وهو المعروف بربيعة الرأي ، أدرك جماعة من الصحابة رضى الله عنهم وعنه أخذ مالك بن أنس وغيره وكان فقيه أهل المدينة . قال عنه مالك ذهبت حلاوة الفقه منذ مات ربيعة الرأي . وقال سوار بن عبدالله القاضى ما رأيت أحداً أعلم من ربيعة الرأي . توفي سنة ١٣٦ من الهجرة . أنظر وفيات الأعيان (٢ : ٢٨٨ ـ ٢٩٠) ، ميزان الاعتدال (٣ : ٤٤) ، شذرات الذهب (١ : ١٩٤) .

(٢) سورة طه آية (٥) .

(٣) العلو للعلي الغفار للذهبي ص (٩٨) ، إجتماع الجيوش الإسلامية ص (٧٥) ، وأنظر شرح حديث النزول لابن تيمية ص (٣٢) .

(٤) الرد على الجهمية للدارمي ص (٢٧) ، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد لابن عبدالبر (٧ : ١٣٨ ، ١٥١) ، عقيدة السلف وأصحاب الحديث للصابوني ضمن مجموعة الرسائل المنيرية المجلد الأول (١ : ١١٠ ، ١١١) ، العقيدة الحموية لابن تيمية ضمن المجموعة الكبرى (١ : ٤٤٣) ، نقض المنطق له ص (٣) ، وأنظر العلو للعلي الغفار للذهبي ص (١٠٤) ، إجتماع الجيوش الإسلامية ص (٨١) .

فهـذا هو مذهب السلف فى صفات الله تعالى التى وصف بها نفسه يفهمون معناها الذى تدل عليه ولا يكيفونها بما يعقلون من صفـات المحدثين لعلمهم أن الله تبارك وتعالى لايشبهه شىء من خلقه تعالى وتقدس عن صفات المخلوقين. ولايؤولونها عن معانيها الظاهرة المتبادرة من ألفاظها إلا إذا ثبت عندهم أن هذا الظاهر غير مراد.

يقول الشيخ محمد الأمين الشنقيطى: «إنه ينبغى للمؤولين أن يتـأملوا آية من سورة الفـرقـان وهى قوله تعالى: «ثم استوى على العرش الرحمن فاسئل به خبيرا».[1] ويتأملوا معها قوله تعالى فى سورة فاطر «ولاينبئك مثل خبير».[2] فإن قوله فى الفرقان «فاسئل به خبيرا» بعد قوله «ثم استوى على العرش الرحمن» يدل دلالة واضحة أن الله الذى وصف نفسه بالاستواء خبير بما يصف به نفسه لاتخفى عليه الصفة اللائقة من غيرها ويفهم منه أن الذى ينفى عنه صفة الاستواء ليس بخبير نعم والله هو ليس بخبير».[3]

فى كلام الشنقيطى بيان لخطورة تأويل الاستواء بغير مايدل عليه حقيقـة؛ لأن في ذلك مخالفة بوصف من وصف نفسه ـ وهو العليم الخبير ـ بغير ماوصف به نفسه.

ونرى بهذا القدر كفاية لبيان أن الله تعالى مستو على عرشه بذاته، لا على معنى الاستيلاء، ولا على معنى نفى الاعوجاج وعلى هذين المعنيين رد الإمام ابن حزم ولا نخالفه فى ذلك حيث إنا لانرى صحة

---

(١) سورة الفرقان آية (٥٩).

(٢) سورة فاطر آية (١٤).

(٣) منهج ودراسات لآيات الأسماء والصفات للشنقيطي (٢٦).

القول بهذين القولين .

وأما رده على من استدل بقوله تعالى «الرحمن على العرش استوى» .[1] بأن الله فى مكان دون مكان ، فلا نوافقه على هذا النفى المطلق وإنما نقول إن لفظ مكان من الألفاظ المجملة التى تحتمل معانى يصح اطلاقها على الله تعالى ، وأخرى ينزه الله عز وجل عنها لأنها من صفات المحدثين ، ومن سمات المربوبين .

يقول ابن تيمية : «قد يراد بالمكان مايحوى الشىء ، ويحيط به وقد يراد به مايستقر الشىء عليه بحيث يكون محتاجا إليه وقد يراد به ماكان الشىء فوقه وإن لم يكن محتاجا إليه ، وقد يراد به مافوق العالم وإن لم يكن شيئا موجودا .

فإن قيل هو فى مكان بمعنى إحاطة غيره به ، وافتقاره إلى غيره فالله منزه عن الحاجة إلى الغير وإحاطة الغير به ونحو ذلك .

وإن أريد بالمكان مافوق العالم وماهو الرب فوقه . قيل إذا لم يكن إلا خالق أو مخلوق ، والخالق بائن من المخلوق كان هو الظاهر الذى ليس فوقه شىء ، وإذا قال القائل هو سبحانه فوق سمواته على عرشه بائن من خلقه فهذا المعنى حق سواء سميت ذلك مكانا أو لم تسمه .[2]

وقول ابن تيمية هذا يوضح موقف السلف من القول بأن الله تعالى في مكان ، ببيان الجائز عليه من معنى هذا الإطلاق المجمل ثم إن مذهب السلف إثبات أن الله تعالى فى جهة العلو بائن من خلقه

---

(١) سورة طه آية (٥) .

(٢) منهاج السُنة النبوية لابن تيمية (١ : ١٨٣) ، وأنظر المنتقى من منهاج الاعتدال (ص ٨١) ، مختصر الصواعق المرسلة (١ : ١٥٥ ، ١١٦) ، شرح العقيدة الواسطية للهراس (ص ٧٥) .

فهو تبارك وتعالى وحده فوق المخلوقات فلا شيء من مخلوقاته يحصره أو يحيط به بل هو العالى عليها والمحيط بها يقول صلى الله عليه وسلم «إنكم سترون ربكم كما ترون هذا القمر لا تضامون فى رؤيته . . . الحديث.[1]

وقد شبه صلى الله عليه وسلم رؤية الله تعالى برؤية القمر وهو فى جهة العلو من الرائين .

ويقول صلى الله عليه وسلم فى الحديث الآخر: «إنكم سترون ربكم عيانا».[2]

وفى هذا إثبات للرؤية البصرية التى لاتتم إلا على ماكان فى جهة من الرائى .

وقد ذكرنا الكثير من أدلة علو الله على خلقه، وليس فى إثبات أن الله فى جهة العلو قدح فى تنزيهه لأنه أثبته لنفسه وأثبته له رسوله صلى الله عليه وسلم ثم إن جهة العلو هى أشرف الجهات وأكملها «وكل كمال ثبت لموجود من غير استلزام نقص فالخالق تعالى أحق به وأكمل فيه منه».[3]

---

(١) صحيح البخاري (١ : ٧٦، ٧٧، ٧٩)، (٣: ٨٥)، (٤: ٢٠٠). وأنظر صحيح مسلم (١ : ١٦٣-١٦٧)، (٤: ٢٢٧٩، ٢٢٨٠)، سُنن أبي داود (٤ : ٢٣٣)، سُنن الترمذي (٤: ٦٨٥ - ٦٨٩، ٦٩١، ٦٩٢)، سُنن ابن ماجة (١ : ٦٣، ٦٤)، (٢: ١٤٥٠، ١٤٥١)، مسند الإمام أحمد (٣: ١٦)، (٤ : ١٣).

(٢) صحيح البخاري (٤ : ٢٠٠).

(٣) رسالة في إثبات الاستواء والفوقية لأبي محمد الجويني ضمن المجموعة المنيرية المجلد الأول (١ : ١٨٥)، رسالة الإرادة والأمر لابن تيمية ضمن المجموعة الكبرى (١ : ٣٨٢)، قاعدة في صفة الكلام له ضمن المنيرية المجلد الأول (٢ : ٨١)، موافقة صحيح المنقول له (١ : ١١٩)، أنظر كتاب بيان المعاني في شرح عقيدة الشيباني ص (٥/أ)، رسالة التوحيد لمحمد عبده ص (٣٣، ٣٤).

يقول ابن رشد فى كلامه على الجهة: «وأما هذه الصفة فلم يزل أهل الشريعة من أول الأمر يثبتونها لله سبحانه، حتى نفتها المعتزلة، ثم تبعهم على نفيها متأخروا الأشعرية كأبى المعالى ومن اقتدى بقوله وظواهر الشرع كلها تقتضى إثبات الجهة مثل قوله تعالى: «ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية». [1] ومثل قوله «يدبر الأمر من السماء إلى الأرض ثم يعرج إليه فى يوم كان مقداره ألف سنة مما تعدون». [2] ومثل قوله تعالى «تعرج الملائكة والروح إليه». [3] ومثل قوله تعالى: «أأمنتم من فى السماء أن يخسف بكم الأرض فإذا هى تمور» [4] إلى غير ذلك من الآيات التى إن سلط التأويل عليها عاد الشرع كله مؤولا، وإن قيل فيها إنها من المتشابهات عاد الشرع كله متشابها لأن الشرائع كلها مبنية على أن الله فى السماء، وأن منه تنزل الملائكة بالوحى إلى النبيين، وأن من السماء نزلت الكتب، وإليها كان الإسراء بالنبى صلى الله عليه وسلم حتى قرب من سدرة المنتهى. وجميع الحكماء قد اتفقوا على أن الله والملائكة فى السماء كما اتفقت جميع الشرائع على ذلك، والشبهة التى قادت نفاة الجهة إلى نفيها هى أنهم اعتقدوا أن إثبات الجهة يوجب إثبات المكان، وإثبات المكان يوجب إثبات الجسمية، ونحن نقول إن هذا كله غير لازم فإن الجهة غير المكان، وذلك أن الجهة هى إما سطوح الجسم نفسه المحيطة به وهى ستة وبهذا نقول إن للحيوان فوقا وأسفلا ويمينا وشمالا وأماما وخلفا.

وإما سطوح جسم آخر محيط بالجسم ذات الجهات الست.

---

(١) سورة الحاقة: آية (١٧).

(٢) سورة السجدة: آية (٥).

(٣) سورة المعارج: آية (٤).

(٤) سورة الملك: آية (١٦).

فأما الجهات التى هى سطوح الجسم نفسه فليست بمكان للجسم نفسه أصلا، وأما سطوح الأجسام المحيطة به فهى له مكان، مثل سطوح الهواء المحيطة بالإنسان، وسطوح الفلك المحيطة بسطوح الهواء هى أيضا مكان للهواء. وهكذا الأفلاك بعضها محيطة ببعض ومكان له وأما سطح الفلك الخارج فقد تبرهن أنه ليس خارجه جسم، لأنه لو كان ذلك كذلك، لوجب أن يكون خارج ذلك الجسم جسم آخر ويمر الأمر إلى غير نهاية، فإذاً سطح آخر أجسام العالم ليس مكانا أصلا، إذ ليس يمكن أن يوجد فيه جسم. . . إلى أن قال ـ فقد ظهر لك من هذا أن إثبات الجهة واجب بالشرع والعقل وأنه الذى جاء به الشرع وانبنى عليه، وأن إبطال هذه القاعدة إبطال للشرائع[1]

يقرر ابن رشد فى كلامه هذا صحة إثبات الجهة لله تعالى من غير أن يلزم من ذلك إثبات المكان المحيط بمن فيه أى بالأجسام التى هو حاوٍ لها وينفى أن يكون سطح آخر أجسام العالم مكانا لعدم وجود جسم فيه.

فإن قيل: كأن ابن رشد يقول إن الفلك الخارج الذى ليس على سطحه جسم قد أحاط بما دونه من الأفلاك، وعلى هذا فما تقولون به من إثبات جهة العلو لايتم لأن إحاطة هذا الفلك الخارج بما دونه من الأفلاك يجعل بعض هذا الفلك بالنسبة لبعض أجزاء الأفلاك الأخرى فى جهة السفل وهذا مما لاتقولون به.

---

(١) مناهج الأدلة لابن رشد ضمن فلسفة ابن رشد ص (٨٣ ـ ٨٥) ونقله عنه ابن القيم في اجتماع الجيوش الإسلامية ص (٢٢٩ ـ ٢٣١)، وأنظره في مختصر الصواعق المرسلة (١ : ١٧٤).

قلنـا: إن إثبـاتنا لجهة العلو تامة حتى مع ماذكرتم، لأن هذه الأفلاك المستديرة الكرية الشكل ليس لها إلا جهتان فقط، علو وسفل.

فالعلو فيها: هو جهة المحيط وهو المحدب.

والسفل فيها: جهة المركز وهو الوسط من الداخل الذى تكون أبعاد سطح الكرة عنه متساوية، إذا كانت كرة تامة، وأما إذا كان فى الكرة تسطيح تغيرت الأبعاد عن هذا المركز، فلا تكون متساوية تماما وعلى كل فسطح الكرة الخارجى هو جهة العلو، ومركزها هو جهة السفل وإن تفاوتت الأبعاد عن هذا المركز.

وأما الجهات الست فهى للحيوان كما ذكر هذا ابن رشد، وهى بحسب النسب والإضافات، فيكون يمين هذا مايكون يسار هذا، ويكون فوق هذا مايكون تحت ذاك وهكذا، ولا يكون هذا بالنسبة للأفلاك فالمحيط هو العلو والمركز هو السفل دائما.

فالأرض مثـلا محاطـة بالسـماء وليس جزء من السـماء مع هذه الإحاطة واقعا تحت الأرض، لأن السماء بالنسبة إلى من هو على ظهر الأرض فى أي جزء منها فى جهة العلو، لأنه فوق محيطها المحدب، وليس هو فى مركزها الذى يمثل جهتها السفلى.

وأما مايتصور فى الذهن من أن من يكون على جزء من الأرض يكون شىء من السماء المحيطة بالأرض تحته فلا اعتبار لهذا التصور، إلا إذا اعتبرنا من نكس فجعل رأسه إلى الأرض ورجلاه إلى السماء أن تكون السماء تحته ولايقول بهذا إلا من انقلبت عنده الحقائق.

يقـول ابن تيمية: «.. الفلك هو فوق الأرض مطلقا، وأهل

الهيئـة[1] يقولون: لو أن الأرض مخروقة إلى ناحية أرجلنا وألقى فى الخرق شىء ثقيل كالحجر ونحوه لكان ينتهى إلى المركز حتى لو القى من تلك النـاحية حجر آخر لا التقيا جميعا فى المركز، ولو قدر أن إنسانين التقيا فى المركز بدل الحجرين لا التقت رجلاهما، ولم يكن أحـدهمـا تحت الآخـر بل كلاهما فوق المركز وكلاهما تحت الفلك كالمشرق والمغرب.

فإنه لو قدر أن رجلا فى المشرق فى السماء أو فى الأرض، ورجلا فى المغرب فى السماء أو فى الأرض لم يكن أحدهما تحت الآخر، وسواء كان رأسه أو رجلاه أو بطنه أو ظهره أو جنبه مما يلى السماء أو مما يلى الأرض.

وإذا كان مطلوب أحدهما مافوق الفلك لم يطلبه الآخر إلا من الجهة العليا، ولم يطلبه من جهة رجليه أو يمينه أو يساره لوجهين:

أحدهما: أن مطلوبه من الجهة العليا أقرب إليه من جميع الجهات.

الثاني: أنه إذا قصد السفل بلا علو كان منتهى قصده المركز»[2].

وقبل هذا يجب أن نعلم أن العالم جميعه علويه وسفليه بالنسبة إلى خالقه تبارك وتعالى فى غاية الصغر كما قال تعالى «وما قدروا الله حق قدره والأرض جميعـا قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه

---

(١) الهيئة مصدر هاء، وهيىء، وهيؤ. حال وكيفيته وصورته وعلم الهيئة: علم الفلك وهو علم يبحث فيه عن أحوال الأجرام البسيطة العلوية والسفلية من حيث الكمية والكيفية والوضع والحركة اللازم لها وما يلزم منها. أنظر محيط المحيط ص (٩٤٩)، الرائد لجبران مسعود ص (١٥٨٠).

(٢) عرش الـرحمن ضمن مجمـوعـة الـرسائل والمسائل لابن تيمية (٤: ١٢٣، ١٢٤)، وأنظر رسالة في إثبات الاستواء والفوقية لأبي محمد الجويني ضمن الرسائل المنيرية المجلد الأول (١: ١٨٦ ـ ١٨٧).

سبحانه وتعالى عما يشركون»[1]

وروى مسلم بسنده عن أبي هريرة رضى الله عنه أنه كان يقول: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «يقبض الله تبارك وتعالى الأرض يوم القيامة ويطوى السماء بيمينه ثم يقول أنا الملك أين ملوك الأرض»[2]

وروى مسلم أيضا بسنده عن ابن عمر قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «يطوى الله عز وجل السموات يوم القيامة ثم يأخذهن بيده اليمنى ثم يقول: أنا الملك، أين الجبارون؟ أين المتكبرون؟ ثم يطوى الأرضين بشماله ثم يقول: أنا الملك. أين الجبارون؟ أين المتكبرون».[3]

ففى الآية والأحاديث مايبين صغر السموات والأرضين بالنسبة لله تبارك وتعالى. مع مانعرف ـ وهو القليل جدا ـ من عظم هذه الأجرام «تبارك الله رب العالمين»[4]

---

(١) سورة الزمر: آية (٦٧).

(٢) صحيح الإمام مسلم (٤ : ٢١٤٨)، وأنظر صحيح البخاري (٣ : ١٣٠) (٤ : ١٩٣، ١٩٤)، سُنن الدارمي (٢ : ٣٢٥)، سُنن ابن ماجه (١ : ٧١، ٧٢)، مسند الإمام أحمد (٢ : ٣٤٧).

(٣) صحيح الإمام مسلم (٤ : ٢١٤٨)، وأنظر الرد على الجهمية للدارمي ص (١١)، ورد الدارمي أيضاً على المريسي ص (٣١، ٣٢)، المعتمد في أصول الدين لأبي يعلى ص (٥٦)، شرح حديث النزول لابن تيمية ص (١١٦)، العقيدة الحموية له ضمن المجموعة الكبرى (١ : ٤٥٤).

(٤) سورة الأعراف: آية (٥٤).

(١٧) الـــنزول:

يذهب أبومحمد ابن حزم إلى أن الله تبارك وتعالى ينزل كل ليلة إلى سماء الدنيا إذا بقى ثلث الليل لما صح في الحديث.

فروى بسنده عن أبي هريرة رضى الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «يتنزل الله كل ليلة إلى سماء الدنيا[١] حين يبقى ثلث الليل الأخـر فيقـول من يدعوني فاستجيب له، ومن يسألني فأعطيه ومن يستغفرني فاغفر له»[٢]

وروى الحـديث من طرق أخرى في بعضها: «إذا مضى شطر الليل أو ثلثاه»[٣]

وفي بعضها: «إذا مضى ثلث الليل الأول إلى أن يضيء الفجر»[٤]

ويرى أن هذا النزول فعل يفعله تبارك وتعالى في السماء الدنيا من الفتح لقبول الدعاء، وأن تلك الساعة من مظان القبول والإجابة والمغفرة للمجتهدين والمستغفرين، والتائبين.

وهذا معهود في اللغة تقول نزل فلان عن حقه بمعنى وهبه لي وتطول به علي.

---

(١) في صحيح مسلم «ينزل ربنا تبارك وتعالى كلية ليلة إلى السماء الدنيا» ١: ٥٢١).

(٢) المحلى لابن حزم (١: ٣٧، ٣٨)، وأنظر صحيح الإمام مسلم (١: ٥٢١)، التمهيد لابن عبدالبر (٧: ١٢٨).

(٣) المحلى (١: ٣٨).

(٤) المحلى (١: ٣٨)، وأنظر صحيح الإمام مسلم (١: ٥٢٢).

وحيث إن هذا الفعل متعلق بزمان حيث حدده صلى الله عليه وسلم بوقت محدود فهو فعل محدث في ذلك الوقت مفعول حينئذ فهو صفة فعل لا صفة ذات فليس هذا الفعل نزولا حقيقيا لأن الذي لم يزل ليس متعلقا بزمان البتة.

وقد بين الرسول صلى الله عليه وسلم في بعض ألفاظ الحديث المذكور ماذلك الفعل وهو أنه ذكر عليه الصلاة والسلام أن الله يأمر ملكا ينادي في ذلك الوقت بذلك.

ويؤيد أن نزول الله تعالى فعل يفعله ليس نزولا حقيقيا، اختلاف ثلث الليل في البلاد باختلاف المطالع والمغارب يعلم ذلك ضرورة من بحث عنه فصح ضرورة أنه فعل يفعله ربنا تعالى في ذلك الوقت لأهل كل أفق من قبول الدعاء في هذه الأوقات لا حركة ونقلة لأنهما من صفات المخلوقين حاشى الله تعالى منهما.

ويبطل جعل النزول نقلة، أن النقلة لا تكون إلا للأجسام ولو انتقل تعالى لكان محدودا مخلوقا مؤلفا شاغلا لمكان وهذه صفة المخلوقين تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وقد حمد الله إبراهيم خليله ورسوله صلى الله عليه وسلم إذ بين لقومه بنقلة الكوكب أنه ليس ربا فقال: «فلما أفل قال لا أحب الآفلين»[1] إذ كل منتقل عن مكانه فهو آفل عنه، تعالى الله عن هذا.

ورأى أبي محمد في المجيء الوارد في قوله تعالى: «وجاء ربك والملك صفا صفا»[2] والإتيان الوارد في قوله تعالى: «هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة وقضى الأمر وإلى الله

---

(١) سورة الأنعام: آية (٧٦).

(٢) سورة الفجر: آية (٢٢).

ترجعون»[1] كرأيه في النزول فكل ذلك عنده فعل يفعله الله تعالى في ذلك اليوم أو الوقت المحدد يسمى ذلك الفعل مجيئا وإتيانا ونزولا .

ويروى عن الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله أنه قال : «وجاء ربك» إنما معناه وجاء أمر ربك .[2]

مذهب ابن حزم الذي بينا في نزول الله تعالى ومجيئه وإتيانه مخالف لمذهب السلف الذين يثبتون لله تعالى ما أثبته لنفسه ، وأثبته له رسوله محمد صلى الله عليه وسلم من غير تحريف ولا تعطيل ومن غير تكييف ولا تمثيل ، ويقرون بأن ما وصف الله به نفسه فهو حق يعرفون معناه فلا يشبهونه بما يعلمون من مخلوقاته لعلمهم أنه ليس كمثله شيء في نفسه المقدسة المذكورة بأسمائه وصفاته وأفعاله وينزهونه عن كل ما أوجب النقص أو الحدوث لاستحقاقه سبحانه وتعالى الكمال الذي لا غاية فوقه وممتنع عليه الحدوث لامتناع العدم عليه ، واستلزام الحدوث سابقه العدم ، ولافتقار المحدث إلى محدث ولوجوب وجوده بنفسه سبحانه وتعالى .

وهناك شبه منعت ابن حزم من جعل النزول على معناه الحقيقي فلجأ إلى تأويله ، بما ذكر من أنه فعل يفعله سبحانه من الفتح لقبول الدعاء . وهذا المسلك تأويل يخالف مذهبه الأخذ بظواهر النصوص كما يدعى .

والشبه هي :

الأولى : أن الرسول صلى الله عليه وسلم قد حدد النزول بزمان فهو محدث ، والذي لم يزل ليس متعلقا بزمان .

---

(١) سورة البقرة آية (٢١٠) .

(٢) أنظر الفصل في الملل والنحل لابن حزم (٢ : ١٧٢ ، ١٧٣)، المحلى له (١ : ٣٧ ، ٣٩) .

الثانية: اختلاف ثلث الليل بالنسبة للمواضع على ظهر الأرض، وعلى هذا فيلزم أن يكون الله تعالى دائما نازلا، لأن الثلث مستمر طيلة أربع وعشرين ساعة بالنسبة لجزء من العالم نظرا لاختلاف المطالع والمغارب.

الثالثة: أن في النزول الحقيقي نقلة والنقلة من خصائص الأجسام فيلزمها لوازم تمتنع في حق الله تعالى.

الرابعة: نقل تفسير مجيء الله تعالى بمجيء أمره عمن يوثق به من علماء السلف وهو أحمد بن حنبل رحمه الله تعالى.

وسنجيب بحول الله تعالى وقوته على هذه الشبه ليتم القول بأن الله تعالى ينزل كل ليلة إلى السماء الدنيا كما في الحديث ويجيء ويأتي لفصل القضاء بين عباده يوم القيامة وأن ذلك من صفاته حقيقة على مايليق بجلاله وكماله.

«الرد على الشبهة الأولى»

إن التحديد الوارد في الحديث بأن الله تعالى «ينزل حين يبقى ثلث الليل الآخر، أو حين يمضي شطره أو ثلثاه، أو إذا مضى ثلثه الأول إلى أن يضيء الفجر «ليس متعلقا بالله تعالى، وإنما تعلقه بالنسبة للخلق الذين يتعلق بهم الزمان فيتعاقب عليهم الليل والنهار بغروب الشمس وطلوعها وهذا إنما يكون على الخلق لا على الخالق لأن الله تبارك وتعالى بائن من خلقه عال عليهم ومحيط بهم، ولا يحيط به شيء من خلقه فلا تتعاقب عليه هذه الظواهر الكونية.

فمعنى التحديد في الحديث «إذا بقى ثلث الليل» يكون بالنسبة

لمن قد خيم الليل عليهم بظلامه، وتعالى الله أن يحاط بمخلوق.

فإن قيل: إذا لم يكن هذا التحديد الزمني متعلقا بالله تعالى فلماذا كان النزول به وحده دون غيره.

قلنا: تعلق النزول بهذا الوقت لمزيد فضل فيه بالنسبة لمن هو متعلق بهم لأن هذا الوقت، هو وقت الاستغراق في النوم والراحة وفي ترك ذلك والقيام للصلاة والدعاء، دلالة على صدق النية والإخلاص في العبادة لهذا فالدعاء في هذا الوقت مظنة الإجابة.

هذا من جهة بيان الزمن وتعلقه.

أما من جهة كونه محدثا فلا يمنع ذلك من حمله على النزول الحقيقي لله على مايليق به على مذهب أهل السنة والجماعة. يقول ابن تيمية «فأهل السنة والجماعة يثبتون مايقوم بالله تعالى من الصفات والأفعال التي يشاؤها ويقدر عليها»[1].

ويستدلون على ذلك بأدلة كثيرة منها:

قوله تعالى: «هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة»[2]

وقوله: «وجاء ربك والملك صفا صفا».[3]

يقول الدارمي بعد سياق الآيات: «وهذا يوم القيامة إذا نزل ليحكم بين العباد».[4]

وقوله تعالى: «إن ربكم الله الذي خلق السموات والأرض في

---

(١) موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول (٢ : ٥)، وأنظر شرح حديث النزول ص (٩٩ - ١٠٥، ١٥٢، ١٥٧).

(٢) سورة البقرة: آية (٢١٠).

(٣) سورة الفجر: آية (٢٢).

(٤) الرد على الجهمية للدارمي ص (٣١).

ستة أيام ثم استوى على العرش».[1]

وفي الآيات بيان لفعل سيكون أو كان من الله تعالى هو إتيانه ومجيئه يوم القيامة، واستواؤه على العرش بعد أن خلق السموات والأرض.

فدلت هذه الآيات على اتصـاف الله تعالى بالأفعال الاختيارية وغير هذه الآيات كثير مما هو مشتمل على الصفات الدالة على أن الله تعالى يفعل بقدرته ومشيئته. وكذلك الأحاديث المتضمنة لمثل ذلك كأحـاديث النـزول وغيرها لأن الفعل لابد له من فاعل سواء كان متعديا إلى مفعول أو لم يكن والفاعل لابد له من فعل سواء كان فعله مقتصرا عليه أو متعديا إلى غيره.

يقول ابن تيمية: «فإن الله تعالى وصف نفسه بالأفعال اللازمة كالاستـواء وبـالأفعـال المتعـدية كالخلق، والفعل المتعدي مستلزم للفعـل الـلازم فإن الفعل لابد له من فاعل سواء كان متعديا إلى مفعول أو لم يكن والفاعل لابد له من فعل سواء كان فعله مقتصرا عليه أو متعديا إلى غيره والفعل المتعدي إلى غيره لا يتعدى حتى يقوم بفاعله.. فقوله «هو الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استـوى على العرش»[2] تضمن فعلين أولهما متعد إلى المفعول به، والثاني مقتصر لا يتعدى فإذا كان الثاني وهو قوله «ثم استوى» فعلا متعلقا بالفاعل فقوله خلق كذلك بلا نزاع بين أهل العربية. ولو قال قائل: خلق لم يتعلق بالفاعل بل نصب المفعول به ابتداء كان جاهلا

---

(١) سورة الأعراف: آية (٥٤).
(٢) سورة الأعراف: آية (٥٤).

بل في «خلق» ضمير يعود إلى الفاعل كما في «استوى»»[1]

ويدل من طريق العقل أن أفعال الله تعالى تقوم به:

أن من يفعل بمشيئة واختيار، فإن شاء فعل، وإن لم يشأ لم يفعل أكمل ممن يكون الفعل لازماً له، والفاعل لابد له من فعل ولا يكون فاعلا إلا من قام به الفعل.

ولو لم يتصف الله تعالى بالنزول، والمجيء، والإتيان وغير ذلك من صفات الأفعال التي وصف بها نفسه أو وصفه بها رسوله صلى الله عليه وسلم لكان من يتصف بذلك من خلقه أكمل منه وأتم، ولا يقول بهذا أحد وفي القاعدة الكلامية المشهورة: أن كل كمال ثبت لمخلوق من غير أن يستلزم نقصا بوجه من الوجوه فالخالق تبارك وتعالى أولى به من كل مخلوق. وكل نقص تنزه عنه مخلوق فالخالق سبحانه وتعالى أولى بتنزهه عنه من كل موجود.[2]

ويقول ابن تيمية في بعض استدلاله على قيام الأفعال الاختيارية بذات الله سبحانه وتعالى: «فإن المثبتين يقولون كونه قادرا على الفعل بنفسه صفة كمال، كما أن قدرته على المفعول المنفصل صفة كمال فإنا إذا عرضنا على صريح العقل من يقدر على الفعل القائم به والمنفصل عنه ومن لا يقدر إلا على أحدهما علم أن الأول أكمل كما إذا عرضنا عليه من يعلم نفسه وغيره، ومن لايعلم إلا أحدهما وأمثال ذلك، ويقول من يجوز دوام الحوادث وتسلسلها: إذا عرضنا على صريح العقل من يقدر على الأفعال المتعاقبة الدائمة ويفعلها دائمة متعاقبة ومن لايقدر على الدائمة المتعاقبة كان الأول أكمل.

---

(١) موافقة صريح المعقول لابن تيمية (٢ : ٣، ٤)، وأنظر مختصر الصواعق المرسلة (٢ : ٣٨٥).

(٢) أنظر موافقة صريح المعقول (٢ : ١١٩).

وكـذلـك إذا عرضنـا على العقل من فعل الأفعال المتعاقبة مع حدوثها ومن لايفعل حادثا أصلا، لئلا يكون عدمه قبل وجوده عدم كمال، شهد صريح العقل بأن الأول أكمل». [1]

يبين ابن تيمية أن الكمال في إثبات قيام الأفعال بذات البارىء سبحانه وتعالى وقدرته على الفعل القائم به والمنفصل عنه، والقدرة على الأفعـال الـدائمـة والمتعاقبة وفعلها دائمة متعاقبة مع حدوثها بخلاف من لايفعل حادثا أصلا فليس في هذا كمال، لأن فيه نفي للقدرة والفعل مع أن سبب نفيهم للفعل الحادث هو الخوف من عدم الفعل في الأزل فعطلوا لأجل ذلك الله تعالى عن الفعل مطلقا.

وفي إثبات الفعل الحادث بالقدرة الإلهية إثبات كمال لله تعالى وهو قدرته وفعله لهذه الأفعال وإن لزم من ذلك عدم الفعل في الأزل قبل هذا الفعـل الحـادث، إذ أن عدم القدرة والفعل المطلقين، ليس كالفعـل والقـدرة المستمـرين في الكمال وإن سبقهما العدم والأدلة النقلية والعقلية الدالة على قيام الأفعال الاختيارية بذات الله تعالى كثـيرة جدا يطول بنـا المقام لو حاولنا استقصاءها ومناقشة الأقوال فيها، والرد عليها فاقتصرنا على تلك الإشارة إلى بعضها بما رأينا فيه كفاية لإزالة الشبهة التي نحن بصدد الجواب عليها.

الرد على الشبهة الثانية:

قبل الشروع في الرد على الشبهة نبين كيف ترد على كل الروايات التي رويت في النزول فنقول:

---

(١) موافقة صريح المعقول (٢: ١١٧، ١١٨).

يرى أبـومحمـد ابن حزم أن اختـلاف الـزمن المحدد في البلاد باختلاف المطالع والمغارب، مما يبعد حمل النزول على الحقيقة لأن تحديد النــزول بوقت محدد، كما في ألفـاظ الحـديث ـ ثلث الليل الآخر، أو إذا مضى شطر الليل أو ثلثاه، أو مضى ثلثه الأول إلى أن يضيء الفجـر، والمتـواتر من هذه الروايات: إذا بقى ثلث الليل الآخر[1]ـ وحمله على الحقيقة أي أن الله تعالى ينزل إلى السماء الدنيا تلك المدة بالنسبة لكل أهل مكان يجعله دائما نازلا، لأن مدة النزول تكـون إما سدس الزمان أو ربعه أو سدسه أو ربعه على اختلاف الروايات في ذلك.

إذ أن لفظ الليل والنهار في كلام الشارع إذا أطلق من غروب الشمس إلى طلوعها ومن طلوعها إلى غروبها على الراجح.[2]

والشبهة المذكورة واردة على كل رواية وليس بالأخذ بأي رواية منها ما ترد به الشبهة. وإنما ترد بمايلي:

قلنـا في أثنـاء الرد على الشبهة الأولى: أن أهل السنة والجماعة يثبتون قيام الأفعال الاختيارية بذاته تعالى، وإثباتهم ذلك له على مايليق به ويناسب كمال جلاله وعظمته، فإثبات نزول الله تعالى ومجيئه وإتيانه على الوجه الذي يليق به.

فلا يثبتون له مجيئا وإتيانا ونزولا كما يكون للخلق إذا فعلوا ذلك من شغل محل وتفريغ آخر ومن كون مانزلوا عنه فوق ما نزلوا إليه وغير ذلك مما هو لازم للمخلوقين إذا فعلوا شيئا من ذلك ومثل هذا ممتنع في حق الله تبارك وتعالى والله منزه عما يكون من صفات المحدثين ومن سمات المربوبين.

---

(١) أنظر شرح حديث النزول لابن تيمية ص (١٠٧).

(٢) أنظر شرح حديث النزول ص (١٠٨، ١١٠).

فمجيء الله تعالى وإتيانه يوم القيامة لفصل القضاء بين عباده ونزوله كل ليلة كما في الحديث كل ذلك حقيقة من غير أن يلزم فعله ما يلزم المخلوق، إذا فعل مثل ذلك، فالله تعالى يفعل ماذكر ولا يخلو منه العرش، ولا يكون شيئا من مخلوقاته عاليا عليه فهو بائن من جميع خلقه عال عليهم ومحيط بهم وهو مستو على عرشه تعالى وتقدس.

وفي ثبوت اختلاف الليل في البلاد ودوام استواء الله على عرشه إبطال لحمل النزول على نحو نزول الخلق.

ومن أول النزول أو غيره من صفات الله تعالى وأفعاله خوفا مما يلزم ذلك بالنسبة للخلق إذا فعلوا مثل ذلك أو اتصفوا به، فقد أخطأ حيث ظن أن أفعال الله تعالى وصفاته كأفعال خلقه وصفاتهم، فشبه الله بخلقه فوقع فيما فر منه وجمع بين التعطيل والتشبيه.

وسلف الأمة وأئمتها يعلمون أن الله تعالى إذا وصف نفسه بصفة أو وصفه رسوله صلى الله عليه وسلم بشيء من ذلك أنه ثابت له على مايليق به فلا يشبه شيئا من صفات خلقه كما لا تشبه ذاته تعالى ذواتهم.

ثم إن في صفات الخلق ما يختلف بعضها عن بعض، فيكون من بعضها مالا يكون من الآخر، كما في حركة أرواح الآدميين والملائكة فالروح توصف بما يستحيل اتصاف البدن به. فإذا كان هذا في المخلوقات فكيف يستحيل اتصاف الله تعالى بما هو مستحيل بالنسبة للخلق.

يقول ابن تيمية: «وإذا قيل الصعود والنزول والمجيء والإتيان أنواع جنس الحركة قيل: والحركة أيضا أصناف مختلفة فليست حركة

الروح كحركة البدن ولا حركة الملائكة كحركة البدن. والحركة يراد بها انتقال البدن والجسم من حيز ويراد بها أمور أخرى. كما يقول كثير من الطبائعية والفلاسفة منها الحركة في الكم كحركة النمو، والحركة في الكيف كحركة الإنسان من جهل إلى علم، وحركة اللون والثياب من سواد إلى بياض. والحركة في الأين كالحركة تكون بالأجسام النامية من النبات والحيوان في النمو والزيادة، أو في الذبول والنقصان وليس هناك انتقال جسم من حيز إلى حيز»[1]

وحيث تبين أن الاختلاف يقع فيما هو داخل تحت مسمى واحد في المخلوقات لكل منها بحسبه.

وعلى هذا فإن ما يوصف به الرب تبارك وتعالى يناسب عظمته وكماله فصفاته أكمل وأعلى وأتم من كل ما يتصف به خلقه، إذ هو واهب الكمال ومبدعه فلا يكون سواه أتم فيه منه.

وقد ذكر سبحانه وتعالى في كتابه وجاء على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم مايدل على قربه من عباده مع أنه مستو على عرشه لكمال قدرته وإحاطة علمه سبحانه فلا تخفى عليه خافية في الأرض ولا في السماء يقول سبحانه: «إن الله لا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء»[2]

ويقول: «وإذا سألك عبادي عني فإني قريب أجيب دعوة الداع إذا دعان»[3]

وروى البخاري بسنده عن أبي هريرة رضى الله عنه قال: قال النبي صلى الله عليه وسلم: «يقول الله تعالى: أنا عند ظن عبدي بي

---

(١) شرح حديث النزول ص (٩٨)، وأنظر ص (٨٢)، من نفس المرجع.

(٢) سورة آل عمران: آية (٥).

(٣) سورة البقرة: آية (١٨٦).

وأنا معه إذا ذكرني فإن ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي، وإن ذكرني في ملأ ذكرته في ملأ خير منه، وإن تقرب إلي بشبر تقربت إليه ذراعا، وإن تقرب إلي ذراعا تقربت إليه باعا، وإن أتاني يمشي أتيته هرولة »[1]

وقرب العباد من الله تعالى بتقربهم إليه وهذا مما يقربه جميع من يقول إنه فوق عرشه عال على سمواته بائن من خلقه، ومعيته لهم بعلمه وإحاطته وتوفيقه وهدايته ورحمته لعباده وهذا هو المشهور عن سلف الأمة وأئمتها.[2]

فإن قيل: إذا أثبتم نزول الله تعالى حقيقة في زمن محدد من الليل وسلمتم أن هذه المدة التي ينزل فيها سبحانه تستغرق كل الزمن على أي قول، وقد ورد أن الله سبحانه يقرب عشية عرفة، وينزل إلى السماء الدنيا لأجل الحجاج.[3] وهذا الوقت هو بلاشك من أوقات نزوله من الليل في أماكن أخرى في غير عرفة، فكيف يكون قريبا من الحجاج في عرفة ونازلا لاجابة دعاء الداعين والغفران للمستغفرين هناك؟

(١) صحيح البخاري (٤: ١٩٦)، صحيح مسلم (٤: ٢٠٦١)، سُنن الترمذي (٥: ٥٨١)، سُنن ابن ماجه (٢: ١٢٥٥)، مسند أحمد (٢: ٤١٣، ٤٣٥، ٤٨٠، ٤٨٢، ٥٠٩، ٥٢٤، ٥٣٤)، (٣: ٤٠، ١٢٢، ١٢٧، ١٣٠، ٣٧٣)، (٥: ١٥٥، ١٦٩، ٣٥١).

(٢) أنظر الرد على الجهمية للإمام أحمد ص (٣٩)، تأويل مختلف الحديث لابن قتيبة ص (٢٢٤)، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد لابن عبدالبر (٧: ١٣٨، ١٣٩)، بيان تلبيس الجهمية لابن تيمية (٢: ٢٢٨، ٢٢٩)، شرح النووي على مسلم (١٧: ٢، ٣)، فتح الباري لابن حجر ١٣. ٣٨٦).

(٣) أنظر الرد على الجهمية للدارمي ص (٣٥)، شرح حديث النزول لابن تيمية ص (١١٤).

قلنا: ماذكرتم في هذا الاعتراض لايرد إلا على من يقول إن نزول الله تعالى وقربه كنزول الخلق ومجيئهم وإنه مثلهم تعالى وتقدس عن مشابهة المحدثين. وأما من يقول: إن نزوله وقربه يناسب كماله وعظمته، ولا يشبه شيئا من أفعال خلقه، فلا يمتنع في حقه تعالى أن يقرب ممن دعاه دون من لم يدعه مع كونهم في مكان واحد، وأن ينزل عشية عرفة وينزل في الوقت نفسه الذي هو ثلث الليل الآخر في مكان آخر فلا يشغله شأن عن شأن. وقد بين الرسول صلى الله عليه وسلم مثل هذا لما سأله أبورزين[1] فقال: أكلنا يرى الله عز وجل يوم القيامة وما آية ذلك في خلقه قال: «يا أبا رزين أليس كلكم يرى القمر مخليا به؟

قال: قلت بلى يارسول الله قال: فالله أعظم»[2]

وقال رجل لابن عباس رضى الله عنه: كيف يحاسب الله العباد في ساعة واحدة؟ قال: كما يرزقهم في ساعة واحدة.[3]

---

(١) هو لقيط بن عامر بن صبرة بن عبدالله بن المنتفق بن عامر بن عقيل صحابي مشهور من أهل الطائف. وهو وافد بني المنتفق إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم. روى عنه وكيع بن عدس وابنه عاصم بن لقيط وغيرهما. أنظر أسد الغابة في معرفة الصحابة (٤ : ٢٦٦، ٢٦٧)، (٥ : ١٩٢، ١٩٣)، التهذيب لابن حجر (٨: ٤٥٦، ٤٥٧).

(٢) مسند الإمام أحمد (٤ : ١١)، وأنظر ص (١٢) من نفس الجزء. سُنن ابن ماجه (١ : ٦٤)، وهذا الحديث رواه أحمد عن يزيد بن هانىء عن حماد بن سلمة، عن يعلى بن عطاء عن وكيع بن عدس عن عمه أبي رزين. ورجال هذا الحديث أحتج بهم مسلم ما عدا وكيع وقد ذكره ابن حبان في الثقات. وقال عنه يحيى بن القطان مجهول الحال. ومعنى الحديث ثابت بالحديث المتفق على صحته. أنظر التهذيب (١١ : ٣٦٦ - ٣٦٩)، (٣: ١١ - ١٦)، (١١ : ٤٠٣، ٤٠٤، ١٣١).

(٣) أنظر شرح حديث النزول لابن تيمية ص (١١٤).

وفي الحديث، والأثر دلالة على إحاطة الله التامة بمخلوقاته فلا يعجز عن شيء ولا يشغله شأن عن شأن فيراه جميعهم كما يراه واحد منهم ويحاسب جميعهم سبحانه كما يحاسب واحدا منهم.

ويبين ذلك الرسول صلى الله عليه وسلم بما يزيل العجب والاستغراب بما هو مشاهد في المخلوقات مع بعضها، فالجموع الكثيرة من الناس ترى القمر في آن واحد من غير تزاحم ولا كلفة تلحقهم عند رؤيته، والله خالق الكل أعظم من ذلك فقدرته لا تقاس بشيء من مخلوقاته، والرسول صلى الله عليه وسلم شبه رؤية الناس لله في وقت واحد برؤيتهم للقمر في مثل ذلك. وليس التشبيه للقمر بالله تعالى وتقدس أن يشبهه شيء من خلقه، وإنما التشبيه للرؤية بالرؤية لا للمرئى بالمرئى.

وورد أحاديث صحيحة تدل على نحو هذا من إحاطة علم الله بخلقه وسعة سمعه لكل المسموعات وإجابته للدعوات.

فروى مسلم بسنده عن أبي هريرة رضى الله عنه قال. . سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: «قال الله تعالى: قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين ولعبدي ما سأل. فإذا قال العبد: الحمد لله رب العالمين، قال الله تعالى: حمدني عبدي. وإذا قال: الرحمن الرحيم. قال الله تعالى: أثنى عليَّ عبدي. وإذا قال: مالك يوم الدين. قال: مجدني عبدي «وقال مرة: فوض إلى عبدي» فإذا قال إياك نعبد وإياك نستعين. قال: هذا بيني وبين عبدي ولعبدي ما سأل. فإذا قال: إهدنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين. قال: هذا لعبدي ولعبدي

ما سأل»[1]

فهذا القول من الله تعالى لكل مصل قرأ الفاتحة ومن يصلى في وقت واحد في ساعة واحدة، ويقرأ الفاتحة لا يحصى عددهم إلا هو سبحانه ويقول تعالى لكل قارىء منهم ما يقول للآخر ولا عجب فقد بين الرسول صلى الله عليه وسلم عدم استحالة مثل ذلك عند حساب الله لخلقه فسبحان الذي وسع سمعه الأصوات مع اختلاف اللغات وتفنن الحاجات يسمع دعاء خلقه سمع إجابة، ويسمع كل ما يقولون سمع علم وإحاطة لايشغله سمع عن سمع ولا تغلطه المسائل ولا يتبرم بإلحاح المحلين فإنه هو الخالق لكل هذا تبارك وتعالى.

الرد على الشبهة الثالثة:

من الرد على الشبهتين السابقتين يأتي الرد على هذه الشبهة أي القول بقيام أفعال الله تعالى بذاته، وأن نزوله لا يشبه نزول الخلق فلا يلزمه ما لزمهم.

أي أن الباري سبحانه وتعالى يتصف بالصفات التي وصف بها نفسه ووصفه بها رسوله صلى الله عليه وسلم على مايليق به فصفاته لا تشبه شيئا من صفات خلقه، كما أن ذاته وحياته لا تشبه سائر الذوات وحياتهم وكذا سمعه وبصره وسائر صفاته لا تشبه أسماع

---

(١) صحيح الإمام مسلم (١ : ٢٩٦)، سُنن أبي داود (١ : ٢١٧) سُنن الترمذي (٥ : ٢٠١)، سُنن ابن ماجه (٢ : ١٢٤٣، ١٢٤٤) موطأ الإمام مالك (١ : ٨٤، ٨٥)، مسند الإمام أحمد (٢ : ٢٤١، ٢٨٥، ٤٦٠).

وأبصار خلقه وشيئا من صفاتهم فنزوله تبارك وتعالى ومجيئه وإتيانه لا يشبه نزول الخلق وإتيانهم ومجيئهم فهو نزول ومجيء وإتيان ليس كمثله نزول ومجيء وإيتان.

فنفي حقيقة هذا والقول بأنه يلزم ذلك مايلزم الخلق عند نزولهم ومجيئهم وإتيانهم خطأ بين وتحكم لا معنى له.

ولا يرد محذور ولا يلزم لوازم تمتنع في حق الله تعالى من إثبات ما أثبت الله تعالى لنفسه من الصفات والأفعال ولا ما أثبته له رسوله صلى الله عليه وسلم والدعوى أن هناك لوازم تلزم أهل الإثبات عند التزام القول بإثبات ماورد ليس صحيحا، إذا لو كان كذلك فهي لازمة لمن جاء بالإثبات، إذ أن المثبتين لم يثبتوا شيئا من عند أنفسهم وإنما أخذوا بالنصوص وصدقوها وآمنوا بما جاء فيها على مراد قائلها، فاللوازم إنما تلزم من أولها بتأويله لها عن مدلولها. [1]

يقول ابن القيم: «إن الصفة يلزمها لوازم لنفسها وذاتها فلا يجوز نفي هذه اللوازم عنها لا في حق الرب ولا في حق العبد، ويلزمها لوازم من جهة اختصاصها بالعبد، فلا يجوز إثبات تلك اللوازم للرب، ويلزمها لوازم من حيث اختصاصها بالرب فلا يجوز سلبها عنه ولا إثباتها للعبد»[2].

ويشبه أبومحمد الله تعالى بخلقه حين يحمل نزوله على نزولهم فيجعل من لوازم نزوله النقلة وغيرها مما يلزم نزول الخلق. [3]

وقد ذكرنا مرارا أن صفات الله لا تشبه بصفات المخلوقين،

---

(١) أنظر مختصر الصواعق المرسلة (٢: ٤٠٣).

(٢) مختصر الصواعق المرسلة (٢: ٤٠٤).

(٣) أنظر التمهيد لما في الموطأ من الأسانيد لابن عبدالبر (٧: ١٣٧).

وتشبيه النفاة فعل الله تعالى بفعل خلقه وصفاته بصفاتهم هو الذي حملهم على تعطيله عما يستحق من الصفات بعد أن شبهوه بالمخلوقات.[1]

واستدلال أبي محمد بقول الله تعالى عن إبراهيم عليه السلام: «لا أحب الآفلين» وقد حمده الله على ذلك وهو عليه الصلاة والسلام قد استدل بنقلة الكوكب وحركته على عدم صلاحيته للربوبية غير صحيح، وبيان هذا أن إبراهيم عليه السلام كما حكى الله عنه في قوله: «فلما جن عليه الليل رأى كوكبا قال هذا ربي فلما أفل قال لا أحب الآفلين. فلما رأى القمر بازغا قال هذا ربي فلما أفل قال لئن لم يهدني ربي لأكونن من القوم الضالين. فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربي هذا أكبر فلما أفلت قال ياقوم إني بريء مما تشركون»[2]

في الآيات أن إبراهيم عليه السلام لما رأى الكوكب قال هذا ربي ثم قال نحو ذلك مع القمر لما رآه بازغا، ثم مع الشمس لما رآها بازغة وبإفول كل من الكوكب، والقمر، والشمس نفى إبراهيم عليه السلام أن تكون ربا له لأفولها.

والأفول هو التغيب[3] ويكون تغيب الكواكب والقمر والشمس الطبعي بسقوطها إلى جهة المغرب، وهي لم تصل إلى الغروب إلا بتحركها نحوه، وهذا مشاهد ولم ينف إبراهيم عليه السلام أن تكون ربا له خلال مدة سيرها وتحركها وهو يراها كذلك ويرقبها فإذا غربت

---

(١) أنظر مختصر الصواعق المرسلة (٢ : ٣٨٥).

(٢) سورة الأنعام الآيات (٧٦، ٧٧، ٧٨).

(٣) أنظر مختار الصحاح ص (١٩)، لسان العرب (١٣ : ١٨)، القاموس (٣ : ٣٢٨).

استدل بهذه الصفة ـ وهي نقص ـ على عدم صلاحيتها لأن تكون ربا له، بخلاف الصفات الثانية وهي بزوغها وتحركها فالدليل يدل على خلاف ما استدل به ابن حزم وغيره.[1]

الرد على الشبهة الرابعة:

روى أبومحمد عن أحمد بن حنبل رواية تأويل مجيء الله تعالى بمجيء أمره مستأنسا بها على تأويله النزول والمجيء والإتيان بما يخالف الظاهر الذي يدعيه.

وقد خالف أحمد فأول كثيرا من الصفات كالاستواء، والقدم والأصابع والساق والتزم أيضا في الإثبات إثبات الظاهر المجرد، دون حقائق المعنى وأرجع ما أثبت إلى الذات ولم يتعرض في شيء من هذا إلى بيان رأى أحمد هناك وحين جاءت هذه الرواية في التأويل لاقت قبولا عنده فأتى بها مستشهدا.

وهذه الرواية رواها عن أحمد حنبل بن إسحاق[2] وهي أنهم لما احتجوا عليه في المحنة بالقول بخلق القرآن بقول النبي صلى الله

---

(١) أنظر شرح حديث النزول لابن تيمية ص (١٦٥، ١٦٦)، موافقة صحيح المنقول له (٢: ١١٦).

(٢) حنبل بن إسحاق بن حنبل بن هلال الشيباني أبو علي من حفاظ الحديث، قال جمعنا عمي يعني الإمام أحمد أنا وصالح وعبدالله يعني أبناء أحمد وقرأ علينا المسند وما سمعه منه تاماً غيرنا له مؤلفات منها التاريخ، والفتن، ومحنة الإمام أحمد بن حنبل. خرج إلى واسط وتوفي فيها في جمادى الأولى ٢٧٣هـ.

أنظر العبر للذهبي (٢: ٥١)، شذرات الذهب (٢: ١٦٣، ١٦٤)، الأعلام للزركلي (٢: ٢٨٦).

عليه وسلم: «تجيء البقرة وآل عمران كأنهما غمامتان أو غيايتان[1] أو فرقان من طير صواف»[2] وقالوا له لا يوصف بالإتيان والمجيء إلا مخلوق فعارضهم بأن المراد مجيء ثواب البقرة وآل عمران ثم عارضهم بقوله تعالى: «هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام»[3] قال إنما يأتي أمره.[4]

يقول ابن تيمية بعد ذكر رواية حنبل: «هكذا نقل حنبل[5] ولم ينقل هذا غيره ممن نقل مناظرته في المحنة كعبدالله بن أحمد[6] وغيره»[7]

وفي مختصر الصواعق: «وأما الرواية المنقولة عن الإمام أحمد فاختلف فيها أصحابه على ثلاث طرق:

أحدهما: أنها غلط عليه، فإن حنبلا تفرد بها عنه، وهو كثير

---

(١) الغياية كل شيء أظلك فوق رأسك كالسحابة والغبرة والظلمة ونحوها. مختار الصحاح ص (٤٨٨).

(٢) أنظر صحيح الإمام مسلم (١: ٥٥٣)، مسند الإمام أحمد (٥: ٢٤٩، ٢٥١، ٢٥٥، ٢٥٧، ٣٤٨، ٣٥٣، ٣٦١)، شرح حديث النزول لابن تيمية ص (٥٥).

(٣) سورة البقرة: آية (٢١٠).

(٤) أنظر شرح حديث النزول ص (٥٥، ٥٦)، مختصر الصواعق (٢: ٤٠٦).

(٥) هذه الرواية لم أجدها في ذكر محنة الإمام أحمد جمع حنبل بن إسحاق المطبوعة بتحقيق الدكتور محمد نعس سنة ١٣٩٧هـ.

(٦) هو أبو عبدالرحمن عبدالله بن الإمام أحمد بن حنبل الذهلي الشيباني كان إماماً خبيراً بالحديث وعلله وهو الذي رتب مسند والده وروى عنه خلق كثير توفي يوم الأحد إحدى وعشرين من جمادى الآخرة سنة ٢٩٠هـ. أنظر مناقب الإمام أحمد لابن الجوزي ص (٣٠٦)، شذرات الذهب (٢: ٢٠٣ - ٢٠٥).

(٧) شرح حديث النزول ص (٥٦).

المفاريد المخالفة للمشهور من مذهبه، وإذا تفرد بها يخالف المشهور عنه فالخلال[1] وصاحبه عبدالعزيز[2] لا يثبتون ذلك رواية وأبوعبدالله ابن حامد[3] وغيره يثبتون ذلك رواية والتحقيق أنها رواية شاذة مخالفة لجادة مذهبه هذا إذا كان ذلك من مسائل الفروع فكيف في هذه المسألة؟

وقالت طائفة أخرى بل ضبط حنبل مانقل وحفظه، ثم اختلفوا في تخريج هذا النص، وقالت طائفة منهم إنما قاله أحمد على سبيل المعارضة لهم، فإن القوم كانوا يتأولون في القرآن من الإتيان والمجىء بمجيء أمره سبحانه، ولم يكن في ذلك مايدل على أن من نسب إليه المجىء والإتيان مخلوق، فكذلك وصف الله سبحانه كلامه بالإتيان والمجىء هو مثل وصف نفسه بذلك فلا يدل على أن كلامه مخلوق بحمل مجىء القرآن على مجىء ثوابه، كما حملتم مجيئه سبحانه وإتيانه على مجىء أمره وبأسه.

---

(١) هو أحمد بن محمد بن هارون أبو بكر الخلال من كبار علماء الحنابلة وهو الذي جمع علم أحمد ورتبه. له مصنفات كثيرة توفي سنة ٣١١هـ. أنظر مناق الإمام أحمد ص (٥١٢)، شذرات الذهب (٢ : ٢٦١)، الأعلام (١ : ٢٠٦).

(٢) هو أبو بكر عبدالعزيز بن جعفر بن أحمد المعروف بغلام الخلال، شيخ الحنابلة وعالمهم المشهور، له كثير من المصنفات توفي في شوال ٣٦٣هـ، أنظر مناقب الإمام أحمد ص (٥١٦)، شذرات الذهب (٣: ٤٥، ٤٦).

(٣) هو الحسن بن حامد بن علي بن مروان أبو عبدالله البغدادي إمام الحنبلية في زمانه ومدرسهم وفقيههم له مصنفات عظيمة في العلوم المختلفة، توفي في طريق مكة بعد رجوعه من الحج سنة ٤٠٣هـ، أنظر مناقب الإمام أحمد ص (٥١٩)، شذرات الذهب (٣: ١٦٦، ١٦٧).

فأحمد ذكر ذلك على وجه المعارضة والإلزام لخصومه بها يعتقدونه في نظير ما احتجوا به عليه، لا أنه يعتقد ذلك، والمعارضة لا تستلزم اعتقاد المعارض صحة ما عارض به.

وقالت طائفة أخرى: بل تثبت عن أحمد بمثل هذا رواية في تأويل المجيء والإتيان ونظائر ذلك من أنواع الحركة، ثم اختلفوا في ذلك، فمنهم من قصد التأويل على هذا النوع خاصة وجعل فيه روايتين ومنهم من حكى روايتين في باب الصفات الخبرية بالنقل والتخريج والرواية المشهورة من مذهبه ترك التأويل صريحا. فإنه لما سأله عن تفسير النزول هل هو أمره، أم ماذا؟ نهاه عنه»[1]

رأينا مماذكر ابن تيمية وابن القيم أن هذه الرواية عن أحمد ليست محل اتفاق وعلى فرض صحتها فإنها قيلت في معارضة الذين احتجوا بالحديث على أن القرآن مخلوق لأنه وصف بالإتيان والمجيء وإذا قيل هذا على سبيل الإلزام لم يلزم أن يكون القائل له موافقا على مايقول ملتزما به لأنه يقصد إبطال حجتهم لا بيان رأيه في ذلك ومذهبه وفرق بين الإلزام والإلتزام.

الرد على ابن حزم في تأويل النزول:

بعد أن بينا أن الشبه التي ذكر ابن حزم ورأى أنها مانعة من إرادة النزول الحقيقي - غير واردة على ما يقوله المثبتون من النزول الحقيقي المناسب لكمال الله وعظمته وأنها لا ترد إلا على من يشبه الله تعالى بخلقه فيرى أن نزوله كنزولهم وأن صفاته كصفاتهم. نبين خطأ

---

(١) مختصر الصواعق المرسلة (٢ : ٤٠٦)، وأنظر شرح حديث النزول ص (٥٥ - ٥٧).

التأويل الذي ذهب إليه في النزول وهو قوله: «إن هذا النزول صفة فعل وأن هذا الفعل هو أن الله تعالى يأمر ملكا ينادي في ذلك الوقت ـ المذكور في الحديث ـ بذلك».

ونقول: إن النزول والمجيء والإتيان من صفات الله تعالى حقيقة لا مجازا فهو تعالى ينزل ويجيء ويأتي على مايليق به فلا يشبه مايكون من الخلق ولا يلزمه مايلزمهم إذا فعلوا شيئا من ذلك.

ويدل على أن النزول حقيقة تواتر الأخبار[1] عن أعلم الخلق بالله وأنصحهم للأمة وأقدرهم على العبارة التي لاتوقع لبسا محمد صلى الله عليه وسلم بأن الله ينزل إلى السماء الدنيا وليس في جميعها مايدل على أن المراد بهذا النزول المجاز وإنما جاء فيها مايدل على أن المراد الحقيقة كقوله: «وعزتي وجلالي لا أسأل عن عبادي غيري» وقوله «من ذا الذي يسألني فأعطيه من ذا الذي يستغفرني فأغفر له. من ذا الذي يدعوني فأستجيب له». إلى نحو هذا مما جاء في ألفاظ الأحاديث مما يدل على أن المراد الحقيقة، إذ لا يمكن أن يقول هذا ملك ولا غيره، لأنه كلام الله الذي لا يقوله سواه، لأنه هو المجيب للدعاء والغافر للذنوب والمعطي لكل سائل سؤاله سبحانه وتعالى.[2]

ومما يؤيد حمل النزول على الحقيقة أن لفظ الخبر: «إن الله ينزل إلى السماء الدنيا» وهذا خبر عن نفس ذات الله تعالى لا عن غيره وعن معنى لا عن لفظ والمخبر عنه هو مسمى هذا الاسم العظيم، فإن

---

(١) أنظر شرح حديث النزول ص (٥٧)، العلو للعلي الغفار للذهبي ص (٧٩)، مختصر الصواعق المرسلة (٢ : ٣٨٠، ٣٨٢).

(٢) أنظر كتاب التوحيد لابن خزيمة ص (١٣٢ ـ ١٣٥)، شرح حديث النزول ص (٦٦، ٦٧، ٩٨)، مختصر الصواعق (٢ : ٣٨٠، ٣٨١).

الخبر يكون عن اللفظ تارة وهو قليل، ويكون عن مسماه ومعناه وهو الأكثر فإذا قلت زيد عندك، فإنما أخبرت عن الذات لا عن الاسم فقول الله «الله خالق كل شيء وهو على كل شيء وكيل»[1] وهو خبر عن ذات الرب تعالى فلا يحتاج المخبر أن يقول: الله خالق كل شيء بذاته وكذلك جميع ما أخبر الله به عن نفسه إنما هو خبر عن ذاته لا يجوز أن يخص من ذلك إخبار واحد البتة.[2]

ولو كان النزول على ما أوله ابن حزم «أن الله يأمر ملكا ينادي» لكان الواجب أن يقول: «من يدعو الله فيستجيب له؟ من يسأله فيعطيه من يستغفره فيغفر له؟ لأن هذا موجب اللغة التي بها خوطبنا بل وموجب جميع اللغات فإن ضمير المتكلم لا يقوله إلا المتكلم فأما من أخبر عن غيره فإنما يأتي باسمه الظاهر وضمائر الغيبة.

ومن هذا ماروى مسلم بسنده عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إن الله إذا أحب عبدا، دعا جبريل فقال إني أحب فلانا فأحبه. قال فيحبه جبريل، ثم ينادي في السماء فيقول إن الله يحب فلانا فأحبوه فيحبه أهل السماء، قال ثم يوضع له القبول في الأرض، وإذا أبغض عبدا دعا جبريل فيقول: إني أبغض فلانا فأبغضه قال فيبغضه جبريل، ثم ينادي في أهل السماء، إن الله يبغض فلانا فأبغضوه. قال فيبغضونه، ثم توضع له البغضاء في الأرض».[3]

---

(١) سورة الزمر: آية ٦٢).

(٢) أنظر مختصر الصواعق (٢ : ٣٨١).

(٣) صحيح الإمام مسلم (٤: ٢٠٣٠)، صحيح البخاري (٢ : ١٤٤)، (٤ : ٤٠، ٤١، ٢٠٨)، سُنن الترمذي (٥: ٣١٧، ٣١٨)، موطأ مالك (٢ : ٩٥٣)، مسند الإمام أحمد (٢ : ٢٦٧، ٣٤١، ٤١٣، ٤٨٠، ٥٠٩، ٥١٤)، (٥: ٢٠٩، ٢٦٣).

فقد بين النبي صلى الله عليه وسلم الفرق بين نداء الله تعالى ونداء جبريل فقال في نداء الله «ياجبريل إني أحب فلانا» وقال في نداء جبريل: «إن الله يحب فلانا فأحبوه» وهذا ظاهر.[1]

ومما يبعد حمل النزول على نزول الملائكة أن الملائكة تنزل إلى الأرض في كل وقت والنزول المذكور في الحديث مخصوص بوقت محدود وجعل منتهاه السماء الدنيا ونزول الملائكة لا يختص بذلك الوقت ولا بهذا الزمان.[2]

فإن قيل: إذا لم يتم القول بأن الذي ينزل ملك من الملائكة فيمكن أن يحمل النزول على نزول أمر الله ورحمته.

قلنا: وكذلك لا يستقيم تأويل النزول على نزول أمر الله ورحمته وما قلنا في منع تأويل النزول بالملك يقال على منع التأويل بالأمر والرحمة.

ونزيد على ذلك هنا فنقول: إن أراد من يقول بإتيان أمر الله ورحمته أن الله إذا جاء أو نزل حلت رحمته وأمره فهذا حق.

وإن أراد أن النزول والإتيان للأمر والرحمة فقط، وأن الله تعالى لا يأتي وينزل فهذا باطل لما ذكرنا مما هو مؤيد لكون النزول نزول الله تعالى لا نزول الملك، لأنه إن أريد بنزول الرحمة والأمر الصفة القائمة بذات الله تعالى فنزول الرحمة والأمر يستلزم نزول الذات ومجيئها قطعا.

وإن أريد بهما مخلوقا منفصلا عن الله تعالى وسمى هذا المخلوق رحمة وأمرا لزم أن يكون الذي ينزل ويأتي لفصل القضاء مخلوقا محدثا

---

(١) أنظر شرح حديث النزول ص (٦٧).

(٢) أنظر شرح حديث النزول ص (٦٦).

لارب العالمين وفي هذا تكذيب للخبر وهذا معلوم البطلان .[1]

ومما يبطل تأويل النزول بالأمر والرحمة أن نزول ذلك لا يختص بذلك الوقت المحدد، فلا تنقطع رحمته ولا أمره عن العالم العلوي والسفلي طرفة عين .[2]

فإن قيل : إذا لم يتم ماقلنا من تأويل النزول والمجيء والإتيان وكان ذلك حقيقة على ما تقولون فكيف يكون هذا النزول والمجيء والإتيان بالنسبة لله تعالى .

قلنا : لا يعرف كيف الشيء إلا من يعلمه فيدركه ويحيط علمه به مما هو مشاهد وملموس .

أما من لم ير ولم يحاط به علما وهو أعظم مما يخطر على البال ومايدور في الخيال فلا يعرف له كيف .

ومذهب أهل السنة الإيمان بما وصف الله به نفسه وبما وصفه به رسوله صلى الله عليه وسلم من غير تحريف ولا تعطيل ومن غير تكييف ولا تمثيل ويؤمنون بأن الله «ليس كمثله شيء وهو السميع البصير»[3]

فلا يسأل عن صفات الله تعالى بكيف لأن الكيف غير معلوم .

يقول الدارمي : «لم نكلف كيفية نزوله في ديننا ولا تعقله قلوبنا وليس كمثله شيء من خلقه فنشبه منه فعلا أو صفة بفعالهم وصفتهم ولكن ينزل بقدرته ولطف ربوبيته كيف يشاء ، فالكيف منه غير معقول والإيمان بقول الرسول صلى الله عليه وسلم في نزوله واجب ،

---

(١) أنظر مختصر الصواعق (٢ : ٤٠٥) .

(٢) أنظر الرد على المريسي للدارمي ص (٢٠)، مختصر الصواعق (٢ : ٤٠٦) .

(٣) سورة الشورى : آية (١١) .

ولا يسأل الرب عما يفعل كيف يفعل وهم يسألون لأنه القادر على مايشاء أن يفعله كيف يشاء، وإنما يقال لفعل المخلوق الضعيف الذي لا قدرة له إلا ما أقدره الله تعالى عليه كيف يصنع وكيف قدر »[1]

ويقول ابن قتيبة: «لانحتم على النزول منه (الله) بشيء، ولكنا نبين كيف النزول منا وما تحتمله اللغة من هذا اللفظ والله أعلم بما أراد.

والنزول منا يكون بمعنيين:

أحدهما: الانتقال عن مكان إلى مكان، كنزولك من الجبل إلى الحضيض ومن السطح إلى الدار.

والمعنى الآخر: إقبالك على الشيء بالإرادة والنية.

وكذلك الهبوط والارتقاء والبلوغ والمصير، وأشباه هذا من الكلام ومثال ذلك أن يسألك سائل عن محال قوم من الأعراب وهو لا يريد المصير إليهم فتقول له: إذا صرت إلى جبل كذا، فانزل منه، وخذ يمينا وإذا صرت إلى وادي كذا، فاهبط فيه ثم خذ شمالا وإذا صرت إلى أرض كذا، فاعتل هضبة هناك حتى تشرف عليها وأنت لا تريد في شيء مما تقوله إفعله ببدنك إنما تريد إفعله بنيتك وقصدك، وقد يقول القائل: بلغت إلى الأحرار تشتمهم وصرت إلى الخلفاء تطعن عليهم وجئت إلى العلم تزهد فيه، ونزلت عن معالي الأخلاق إلى الدناءة وليس يراد في شيء من هذا انتقال الجسم.

(١) الرد على الجهمية للدارمي ص (٣٩).

وإنما يراد به القصد إلى الشيء بالإرادة والعزم والنية »[1].

يبين ابن قتيبة في كلامه هذا ماتحتمله اللغة من معنى النزول أي ما يقال عنه إنه نزول حقيقي بالنسبة للخلق.

وفي المعنى الثاني الذي ذكر، دلالة على خطأ من يقول: إنه يلزم من نزول البشر مطلقا انتقال الجسم، وليس هو كذلك على هذا المعنى إذا ليس فيه انتقال جسم وهو لازم على المعنى الأول. فنزول البشر يأتي على تلك الصفتين وهو فيهما حقيقة.

ولا يحكم على نزول الله تعالى، أنه يكون كنزول خلقه وأنه يلزم نزوله مايلزم نزولهم لأن الله تبارك وتعالى وصف نفسه بصفات ووصفه رسوله صلى الله عليه وسلم بصفات وكل ذلك حق. ولا يعتقد من يثبت صفات الله تعالى أنها مشابهة لصفات خلقه، وإن كان هناك اشتراك في الاسم فهو لا يعدو اللفظ، أما حقيقة الصفة وقيامها بالمتصف بها، فصفات الله تعالى لائقة بكماله وجلاله وعظمته ولا يجوز نفيها خوفا من التشبيه لأنه لا مشابهة بين صفات الخالق وصفات المخلوق، كما لامشابهة بين ذاته المقدسة وذواتهم، ولأن صفات الخلق مناسبة لحالهم وفنائهم وعجزهم وافتقارهم وصفاته مناسبة لعظمته وبقائه وقدرته وغناه سبحانه وتعالى.

---

(١) تأويل مختلف الحديث لابن قتيبة ص (٢٧٤)، وأنظر شرح حديث النزول لابن تيمية ص (٦٠، ٦١).

١٨ ـ الرؤية :

يذهب أبو محمد ابن حزم إلى أن الله تعالى يراه المسلمون يوم القيامة لقوله تعالى: «وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة»[١]. ولما روى بسنده عن جرير بن عبدالله أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ـ ونظر إلى القمر ـ: «إنكم سترون ربكم كما ترون هذا لا تضامون[٢] في رؤيته»[٣] ولنحو هذا من الأحاديث الواردة في إثبات رؤية المؤمنين لله تعالى يوم القيامة.

ويقول: إن الآية والأحاديث الصحاح المأثورة في رؤية الله تعالى يوم القيامة موجبة القبول لتظاهرها وتباعد ديار الناقلين لها.

ويرى أن هذه الرؤية حقيقة وأنها كرامة للمؤمنين، وليست معرفة القلب لأن معرفة القلب حاصلة في الدنيا لجميع العارفين بالله تعالى.

ورؤية الله تعالى التي ستحصل للمؤمنين في الآخرة لا تكون في الدنيا.

---

(١) سورة القيامة: الآيتان (٢٢، ٢٣).

(٢) يقال تضام القوم انضم بعضهم إلى بعض، والمعنى لا يلحقكم مشقة في رؤيته فلا يقرب بعضكم إلى بعض لترائيه فهي رؤية جلية واضحة أنظر في معنى التضام مختار الصحاح ص (٣٨٤)، القاموس المحيط (٤ : ١٤٢).

(٣) المحلى لابن حزم (١ : ٤٣)، وأنظر صحيح البخاري (٤ : ٢٠٠)، سُنن الترمذي (٤ : ٩٢)، سنن أبي داود (٢ : ٥٣٥).

وليست تلك الرؤية بهذه القوة الموضوعة في العين الآن، والتي لا تقع إلا على الألوان، وإنما هي بقوة موهوبة من الله تعالى يجعلها في أعين من سيراه[1] كما جعل من القوة في إذن موسى عليه السلام حتى سمع كلامه.

ويقول بعدم رؤية الكفار لله تعالى يوم القيامة إلا بقلوبهم لقوله تعالى «كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون»[2].

هذا هو مذهب ابن حزم في رؤية الله ومن يرى الله تبارك وتعالى[3].

هذا المـذهب الذي ذهب إليه ابن حزم في رؤية الله تعالى هو المذهب الذي تؤيده الأدلة الصريحة والصحيحة من الكتاب والسنة وهو ما عليه سلف الأمة وأئمتها. فهم يثبتون رؤية الله تعالى يوم القيامة كرامة للمؤمنين وهي أعلى نعيم أهل الجنة عندهم وقد فسروا

---

(١) قد خالف ابن حزم رأيه هذا في رسالته الدرة ص (١١٠ ب) ضمن مجموعة رسائل له حيث يقول: «فهو تعالى مرئي بالعين وبجميع الوجه، ولا يجوز أن يخص بذلك بعض الوجه دون بعض». وفي نفس الرسالة ما يدل على تأخرها عن الفصل والذي نص فيه على الرؤية بالعين. أنظر ص (١٠٢ ب) منها وجـ ٣ ص (٢١) من الفصـل. فلا أدري هل رجـع ابن حزم عن ذلـك الصـواب، أو أنـه حين قال ذلـك في الفصـل غفـل عن ظاهريته، وكان مستحضراً لها عند كتابة ذلك في الدرة وفي رده على من قال: «إن خبر الله تعالى عن الرؤية بالوجه» أي ليس بالعين. في الفصل،ما يكفي رداً عليه في الدرة. وبالله تعالى التوفيق.

(٢) سورة المطففين: آية (١٥).

(٣) أنظر الفصل لابن حزم (٣: ٢ ـ ٤) المحلى له (١: ٤٣).

الزيادة المذكورة في قوله تعالى «للذين أحسنوا الحسنى وزيادة»[1] بأنه النظر إلى وجه الله تبارك وتعالى.

وأدلة جواز الرؤية ووقوعها كثيرة جداً نشير إليها إشارة من غير تعـرض للخلاف فيها مع من نفاها، أو مناقشة لاعتراضاته، لأن قصدنا هنا تأييد رأي ابن حزم وتدعيمه فنقول:ـ

أولاً: أدلة جواز الرؤية زيادة على ما ذكر ابن حزم:

(أ) الأدلة النقلية:

الدليل الأول:

قوله تعالى: «ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه قال رب أرني أنظر إليك قال لن تراني ولكن أنظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف تراني، فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا وخرموسى صعقاً فلما أفاق قال سبحانك تبت إليك وأنا أول المؤمنين»[2].

والاستدلال بهذه الآية على الجواز من ستة أوجه:

الأول:

أن موسى عليه السـلام سأل الرؤية ولو كانت ممتنعة لما سألها لأنه حينئذ إما أن يعلم امتناعها أو لا يعلمه. فإن علم فالعاقل لا يطلب

(١) سورة يونس: آية (٢٦).
(٢) سورة الأعراف: آية (١٤٣).

المحال الممتنع وإن جهله فالجاهل بما لا يجوز على الله ويمتنع لا يكون نبياً كليمًا، وقد وصفه الله تعالى بذلك «قال ياموسى إني اصطفيتك على الناس برسالاتي وبكلامي فخذ ما آتيتك وكن من الشاكرين»[1]. فسؤال موسى عليه السلام الرؤية دل على عدم امتناعها، لكونه رسولاً مصطفى مختاراً إذ يمتنع عليه الجهل بمن أرسله واصطفاه[2].

الوجه الثاني:

أن الله تعالى لم ينهه ولا أيأسه لما طلب الرؤية، ولو كانت محالة لأنكر عليه، فقد أنكر على نوح عليه السلام لما سأله نجاة ابنه حيث قال «إني أعظك أن تكون من الجاهلين قال رب إني أعوذ بك أن أسألك ما ليس لي به علم وإلا تغفر لي وترحمني أكن من الخاسرين»[3] ولم ينكر على الخليل عليه السلام حين قال: «رب أرني كيف تحيي الموتى قال أو لم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي»[4] ولم ينكر أيضاً على عيسى عليه السلام حين قال: «اللهم ربنا أنزل علينا مائدة من السماء تكون لنا عيداً لأولنا وآخرنا وآية منك وارزقنا وأنت خير الرازقين»[5]. ففي إنكاره جل وعلا على نوح عليه السلام دليل على

---

(١) سورة الأعراف: آية (١٤٤).

(٢) أنظر شرح المواقف للجرجاني ص (١٨٨، ١٨٩)، شرح المقاصد للتفتازاني (٢: ٨٢).

(٣) سورة هود: الآيتان (٤٦، ٤٧).

(٤) سورة البقرة: آية (٢٦٠).

(٥) سورة المائدة: آية (١١٤).

عدم جواز ما طلب، وفي عدم الإنكار على الخليل وموسى وعيسى عليهم السلام دليل الجواز وعدم الاستحالة[1].

الوجه الثالث:

أن الله أجاب موسى بقوله «لن تراني» وفي هذا دلالة على الجواز إذ لو كانت الرؤية مستحيلة عليه تعالى لقال «لاتراني، أو لست بمرئي، أو لا تجوز رؤيتي» ألا ترى أنه لو كان في يد رجل حجر مثلاً فقال له آخر أعطني هذا لآكله، فإنه يقول له هذا لايؤكل، ولا يقول له لاتأكله ولو كان في يده بدل الحجر تفاحة لقال له لاتأكلها أي أن هذا مما يؤكل ولكنك لا تأكله. والفرق بين الجوابين ظاهر لمن تأمله.. ففي قوله تعالى جواباً لموسى «لن تراني» دليل على أنه سبحانه يرى ولكن موسى عليه السلام لا تحتمل قواه رؤيته في هذه الدار لضعف قوة البشر فيها عن رؤية العلي العظيم ولم يرد سبحانه أن يراه أحد في الحياة الدنيا[2].

الوجه الرابع:

أن الله تعالى علق الرؤية على أمر جائز، وهو استقرار الجبل والمعلق على الجائز جائز فيلزم كون الرؤية في نفسها جائزة.

قال الرازي: «إذا ثبت هذا وجب أن تكون رؤيته جائزة الوجود في نفسها، لأنه لما كان ذلك الشرط أمراً جائز الوجود لم يلزم من فرض وقوعه محال، فبتقدير حصول ذلك الشرط، إما أن يترتب عليه الجزاء الذي هو حصول الرؤية أو لا يترتب فإن ترتب عليه حصول الرؤية

---

(١) أنظر حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح لابن القيم ص (٢٢٣).

(٢) أنظر تفسير الفخر للرازي (١٤ : ٢٣١)، حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح ص (٢٢٣).

لزم القطع بكون الرؤية جائزة الحصول، وإن لم يترتب عليه حصول الـرؤية قدح هذا في صحـة قوله : إنه متى حصل ذلك الشرط حصلت الرؤية وذلك باطل»[1]

الوجه الخامس :

أن الله تعالى تجلى للجبل وهذا التجلي هو الظهور، قال القرطبي : «تجلى أي ظهر من قولك جلوت العروس أي أبرزتها وجلوت السيف أبرزته من الصدأ جلاء فيهما وتجلى الشيء انكشف»[2] .

والمقصود إعلام نبي الله موسى عليه السلام أن الإنسان لا يطيق رؤية الله تعالى حيث إن الجبل مع قوته وصلابته لم يصمد حين تجلى الرب له فاندك وتفرقت أجزاؤه فبدا مسوى بالأرض مدكوكاً .

وحيث جاز تجلى الله تعالى للجبل ورؤيته له وهو جماد لا ثواب له ولا عقـاب فكيف يمتنـع أن يتجلى لأنبيائه ورسله وأوليائه في دار كرامته ويريهم نفسه إن ذلك بعيد .

الوجه السادس :

أن من جاز عليه التكلم والتكليم وأن يسمع مخاطبة كلامه بغير وساطة فرؤيته أولى بالجواز وكليم الله وأعرف الناس به في زمانه لما سمـع كلامه ومناجاته له من غير وساطة اشتاقت نفسه إلى رؤيته لعلمه عدم التفريق بين الرؤية والكلام لهذا فلا يتم إنكار الرؤية إلا بإنكار التكليم[3] .

---

(١) تفسير الفخر للرازي (١٤ : ٢٣١) .

(٢) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي (٧ : ٢٧٨) .

(٣) أنظر حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح ص (٢٢٤)، شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز الحنفي ص (١٣٣) .

الدليل الثاني من أدلة النقل على جواز الرؤية:

قوله تعالى لموسى عليه السلام: «إنى اصطفيتك على الناس برسالاتي وبكلامي فخذ ماآتيتك وكن من الشاكرين»[1].

ووجه الاستدلال من الآية على جواز الرؤية هو استنباط من مواساة الله تعالى لموسى عليه السلام وتسليته حين منعه من الرؤية ولو طلب غير جائز لنهاه ورده بلا مواساة.

يقول الرازي: «إعلم أن موسى عليه السلام لما طلب الرؤية ومنعه الله منها، عدد الله عليه وجوه نعمه العظيمة التي له عليه، وأمره أن يشتغل بشكرها كأنه قال له إن كنت قد منعتك الرؤية فقد أعطيتك من النعم العظيمة كذا وكذا فلا يضيق صدرك بسبب منع الرؤية، وأنظر إلى سائر أنواع النعم التي خصصتك بها واشتغل بشكرها.

والمقصود تسلية موسى عليه السلام من منع الرؤية، وهذا أيضاً أحد ما يدل على أن الرؤية جائزة على الله تعالى، إذ لو كانت ممتنعة في نفسها لما كان إلى ذكر هذا القدر حاجة»[2].

---

(١) سورة الأعراف: آية (١٤٤).

(٢) التفسير الكبير للرازي (١٤: ٢٣٥)، وأنظر تفسير روح البيان للبروسوي (٣: ٢٣٩)، روح المعاني للألوسي (٩: ٥٥).

الدليل الثالث:

قوله تعالى: «لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير»[1].

ووجه الاستدلال على الجواز، أن الله تعالى تمدح بقوله «لاتدركه الأبصار» ولو لم يكن جائز الرؤية لما حصل هذا التمدح لأن المعدوم لا تصح رؤيته والعلوم والقدرة والإرادة والروائح والطعوم لا يصح رؤية شيء منها ولا مدح لها في ذلك، لأن الشيء إذا كان في نفسه بحيث تمتنع رؤيتة فحينئذ لايلزم من عدم رؤيته مدح وتعظيم للشيء بخلاف ما إذا كانت رؤيته جائزة ثم إنه قدر على حجب الأبصار عن رؤيته وعن إدراكه فإن هذه القدرة الكاملة دالة على المدح والعظمة[2].

ونقول أيضا في وجه الاستدلال: إن الله تعالى نفى إدراك الأبصار له وهو أن تحيط به فهذا النفي ورد على مقيد وهي الرؤية المحيطة، فإذا المنفى هو قيد الإحاطة، وهذا يشهد بأن الرؤية جائزة، لأنها لو كانت ممتنعة لكان المنفى هو أصل الرؤية لا الرؤية المحيطة. نظير ذلك أنه إذا كان هناك شخصان أحدهما لم يأت إليك والثاني أتى غير راكب فإنك تقول في الثاني لم يأت راكباً تريد نفي الركوب لا نفي الإتيان، ولا تقول في الأول لم يأت راكباً بل تقول لم يأت، وهذا معنى قولهم في القواعد العامة، إذا ورد النفي على مقيد بقيد كان

---

(١) سورة الأنعام: آية (١٠٣).

(٢) أنظر التفسير الكبير للرازي (١٣: ١٢٥)، حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح ص (٢٢٨ ـ ٢٣٠).

النفي منصباً على القيد لا المقيد، والنفي في الآية الكريمة ورد على الرؤية المحيطة فيكون المراد نفى الإحاطة وهذا بدوره يقتضي ثبوت أصل الرؤية والله أعلم.

الدليل الرابع على جواز الرؤية:

قوله تعالى حكاية عن إبراهيم عليه السلام في محاجة قومه في النجوم: «فلما جن عليه الليل رأى كوكباً قال هذا ربي، فلما أفل قال لا أحب الآفلين، فلما رأى القمر بازغاً قال هذا ربي، فلما أفل قال لئن لم يهدني ربي لأكونن من القوم الضالين، فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربي هذا أكبر فلما أفلت قال ياقوم إني بريء مما تشركون»[١].

ووجه الدلالة أن الخليل عليه السلام حاج قومه في النجوم وبين أنها تأفل في حين أن الرب لا يغيب ولا يأفل ثم قال في ذلك لا أحب الآفلين، ولم يحاجهم بأنه لا يحب رباً يرى، ولكن حاجهم بأنه لا يحب رباً يأفل وهو دليل عدم الدوام وهو الذي يمتنع على الله تبارك وتعالى أما الرؤية فلا، حيث لم يجعلها الخليل من موانع الربوبية كالأفول والغيبة [٢].

---

(١) سورة الأنعام: الآيات (٧٦، ٧٧، ٧٨).
(٢) أنظر كتاب التوحيد للماتريدي ص (٧٨).

الدليل الخامس:

ما روى البخاري بسنده عن جرير بن عبدالله قال: قال النبي صلى الله عليه وسلم: «إنكم سترون ربكم عياناً»[1].

الدليل السادس:

ما روى البخاري بسنده عن أنس بن مالك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أرسل إلى الأنصار فجمعهم في قبة وقال لهم: «إصبروا حتى تلقوا[2] الله ورسوله فإني على الحوض»[3].

والأحاديث عن النبي صلى الله عليه وسلم الدالة على رؤية الله تعالى ولقائه كثيرة جداً يطول بنا المقام لو ذكرناها ويذكر ابن القيم أنها متواترة وعد قرابة ثلاثين صحابياً ممن رووها عن النبي صلى الله عليه وسلم وذكر أحاديثهم.[4].

---

(١) صحيح الإمام البخاري (٤ : ٢٠٠).

(٢) اللقاء: هو نقيض الحجاب. لسان العرب (٢٠ : ١٢٠)، حكاه عن ابن سيدة. قال الراغب: هو مقابلة الشيء ومصادفته معاً ويعبر به عن كل منهما ويقال ذلك في الإدراك بالحس والبصر تاج العروس (١٠ : ٣٣٠)، وأنظر تهذيب اللغة (٩: ٢٩٩).
وقال الرازي: اللقاء وصول أحد الجسمين إلى الآخر بحيث يماسه شخصه «تاج العروس» (١٠: ٣٣٠).
والملاقاة توافي الإثنين متقابلين. معجم مقاييس اللغة (٥: ٢٦١). من هذا يظهر أن اللقاء يتم بوصول جسم إلى آخر ومقابلته له سواء حصلت الرؤية أو لم تحصل. ولكن إذا نسب هذا الوصول وتلك الملاقاة إلى الحي السليم من العمى والمانع فلا يحتمل سوى الرؤية وحكى ابن القيم إجماع أهل اللسان على هذا. أنظر حادي الأرواح ص (٢٢٤).

(٣) صحيح الإمام البخاري (٤: ٢٠٢).

(٤) أنظر حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح ص (٢٣١).

الدليل السابع على جواز الرؤية:

هو ما وقع من الخلاف بين الصحابة رضى الله عنهم في شأن رؤية النبي صلى الله عليه وسلم لربه ليلة المعراج بين مثبت وناف ولم يكفر بعضهم بعضاً بهذا السبب ولم ينسبه إلى البدعة والضلالة.

وهذا دليل على إجماعهم على عدم امتناعها عقلاً في الدنيا وقد أجمعوا على أنها ستحصل للمؤمنين في الآخرة، ولو كانت ممتنعة لما صح أن يقول أحد من الصحابة بوقوعها، فقول البعض بالوقوع دليل على أنها جائزة قطعاً[1].

الدليل الثامن:

يقول الرازي: «إن القلوب الصافية مجبولة على حب معرفة الله تعالى على أكمل الوجوه، وأكمل طرق المعرفة هو الرؤية، فوجب أن تكون رؤية الله تعالى مطلوبة لكل أحد، وإذا ثبت هذا وجب القطع بحصولها لقوله تعالى: «ولكم فيها ما تشتهي أنفسكم»[2]. »[3].

تلك بعض الأدلة السمعية على جواز الرؤية، وهناك أدلة كثيرة تدل على إثبات الرؤية للمؤمنين في الجنة، أو الحث على طلبها بالعمل الصالح والوعد بها أو نفيها عن الكفار، ومادل على الوقوع

---

(١) تفسير الفخر الرازي (١٣ : ١٣٢).

(٢) سورة فصلت: آية (٣).

(٣) تفسير الفخر الرازي (١٣ : ١٣١، ١٣٢)، وأنظر الإبانة لأبي الحسن الأشعري ص (١٧).

فهو دال على الجواز من باب أولى لأن غير الجائز لا يقع .

يقول الغزالي : «ومهما دل الشرع على وقوعه فقد دل أيضاً لا محالة على جوازه»[1] .

وسنذكر أدلة الوقوع بعد الأدلة العقلية على الجواز إن شاء الله تعالى .

(ب) الأدلة العقلية على جواز الرؤية :

استـدل القائلون بجواز رؤية الله تعالى بأدلة عقلية كثيرة جلها لايخلو من اعتراضات قوية ترد عليه ، يصعب الإجابة عليها ، حتى إن المستـدلين بها أدركوا أنها أدلة لا تقوى على الاستدلال فجعلوا عمدة القول بالجواز هى أدلة النقل .

ونـذكـر هذه الأدلـة لمجـرد معـرفـة ماقال العلماء من غير ذكر للاعتراضات والردود عليها لأنها كما قلنا مسالك ضعيفة ، ولأنها أدلة على شيء تحقق لدينـا جوازه ووقوعه سمعا ، ولولا السمع لم تكن الأدلة العقلية التى استدل بها على الجواز كافية فى إثباته ولسهل ردها من قبل النفاة .

الدليل الأول :

هو الاستدلال على جواز رؤية الله تعالى بوجوده .

قال أبـوالحسن الأشعـرى : «وممـا يدل على رؤية الله عز وجل بالأبصار أنه ليس موجود إلا وجائز أن يريناه الله عز وجل وإنما لايجوز

---

(١) الإقتصاد في الإعتقاد للغزالي ص (٥٩) .

أن يرى المعـدوم، فلما كان الله عز وجـل موجـودا مثبتـا كان غير مستحيل أن يرينا نفسه عز وجل». [1]

وسلك ابن تيمية في تقـرير هذا الـدليل طريقا آخر فلم يجعل المصحح للرؤية الوجود المجرد لأنه يلزم عليه لوازم فاسدة لاتصلح أن تكون مصححا للرؤية، وإنما جعل المصحح لها أمورا وجودية لا أن كل موجود تصح رؤيته لأنها أمر وجودى محض لايسيطر فيها أمر عدمى. [2]

الدليل الثانى:

الاستدلال برؤية الله تعالى للأشياء، ولا يرى الأشياء من لايرى نفسه. فإذا كانت نفسه تعالى مرئية فجائز أن يريناها لعدم استحالة الرؤية عليها.

واستدل بهذا الدليل أبو الحسن الأشعرى فقال: «ومما يدل على رؤية الله سبحانه بالأبصار أن الله عز وجل يرى الأشياء وإذا كان للأشياء رائيا. فلا يرى الأشياء من لايرى نفسه، وإذا كان لنفسه رائيا فجائز أن يرينا نفسه وذلك أن من لايعلم نفسه لايعلم شيئا فلما كان الله عز وجل عالما بالأشياء كان عالما بنفسه، فلذلك من لايرى

---

(١) الإبانة في أصول الديانة للأشعري ص (١٦) وأنظر شرح المواقف للجرجاني ص (١٩٧ - ١٩٩)، غاية المرام في علم الكلام للآمدي ص (١٥٩)، الإرشاد للجويني ص (١٧٧)، الأربعين في أصول الدين للرازي ص (١٩١)، الإقتصاد في الإعتقاد للغزالي ص (٦٠ - ٦٢)، العقائد النسفية بشرح التفتازاني ص (١٠٤، ١٠٥).

(٢) أنظر بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية لابن تيمية (١ : ٣٥٧، ٣٥٩)، مجموع الفتاوى له (٦ : ١٣٦).

نفسه لايرى الأشياء، فلما كان الله عز وجل رائيا للأشياء كان رائيا لنفسه، وإذا كان رائيا لها فجائزان يرينا نفسه كما أنه لما كان عالما بنفسه جاز أن يعلمناها وقد قال تعالى «إننى معكما أسمع وأرى» .[1] فأخبر أنه سمع كلامهما ورآهما، ومن زعم أن الله عز وجل لايجوز أن يرى بالأبصار يلزمه أن لايجوز أن يكون الله عز وجل رائيا ولا عالما ولا قادرا لأن العالم القادر الرائى جائز أن يرى»[2]

ثانياً: أدلة وقوع الرؤية

الدليل الأول:

ماذكر ابن حزم ونذكره لبيان وجه الاستدلال ـ هو قوله تعالى «وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة» .[3]

وجهه الاستدلال من الآية: أن النظر فى اللغة يرد لمعان كثيرة مختلفة فإذا تجرد عن الصلات وتعدى بنفسه كان بمعنى التوقف والانتظار وفى لسان العرب» النظر الانتظار يقال نظرت فلانا وانتظرته بمعنى واحد فإذا قلت انتظرت فلم يجاوزك فعلك فمعناه، وقفت وتمهلت، ومنه قوله تعالى «انظرونا نقتبس من نوركم» .[4] قرىء انظرونا، وأنظرونا بقطع الألف ،من قرأ بضم الألف فمعناه انتظرونا،

---

(١) سورة طه: آية (٤٦).

(٢) الإبانة لأبي الحسن الأشعري ص (١٦)، وأنظر نهاية الإقدام في علم الكلام للشهرستاني ص (٣٥٨)، الملل والنحل له (١: ١٠٠)، الإقتصاد في الإعتقاد للغزالي ص (٦٩).

(٣) سورة القيامة: الآيتان (٢٢، ٢٣).

(٤) سورة الحديد: آية (١٣).

ومن قرأ أنظرونا فمعناه أخرونا.

وقال الزجاج قيل: معنى أنظرونا انتظرونا أيضا ومنه قول عمرو ابن كلثوم:

أبا هند فلا تعجل علينا وأنظرنا نخبرك اليقينا[1]

وقال الفراء تقول العرب، أنظرني أي انتظرني قليلا ويقول المتكلم لمن يعجله أنظرني أبتلع ريقي أي أمهلني[2]

ومن ذلك قوله تعالى: «ماينظرون إلا صيحة واحدة»[3] أي ماينتظرون.

وقوله تعالى: «فناظرة بم يرجع المرسلون»[4] أي منتظرة.

وقول قراد بن أجدع:

وإن يك صدر هذا اليوم ولى فإن غدا لناظره قريب[5]

أي لمنتظره.

وقال الحطيئة:

وقد نظرتكم إعشاء صادرة للخمس طال بها حوزى وتنساسي[6] [7]

أي انتظرتكم.

---

(١) لسان العرب (٧: ٧٤)، شرح المعلقات العشر ص (١٤٠).

(٢) لسان العرب (٧: ٧٣، ٧٤).

(٣) سورة يس: آية (٤٩).

(٤) سورة النمل: آية (٣٥).

(٥) مجمع الأمثال للميداني (١: ٧١).

(٦) التنساس: تفعال من النس وهو السوق الشديد بخلاف الحوز فهو السوق قليلاً قليلاً.

(٧) ديوان الحطيئة ص (٢٨٣)، لسان العرب (٧: ٧٤).

وقال امرؤ القيس :

فإنكما إن تنظرانى ساعة من الدهر تنفعنى لدى أم جندب[1]

أى إن تنتظرانى .

فحين ذكر النظر فيما مر عاريا عن الصلات والتعدية لم يحتمل إلا الانتظار.

وإذا عدى باللام كان بمعنى الإنعام أى الرأفة والرحمة والتعطف مثل أن يقال نظر السلطان لفلان أى رأف به وتعطف عليه .

وإذا عدى بفى كان بمعنى التفكر والاعتبار كقوله تعالى «أو لم ينظروا فى ملكوت السموات والأرض»[2] . وكما تقول نظرت فى الأمر لفلان أى تفكرت فيه واعتبرت[3] .

وإذا عدى بإلى احتمل الرؤية وغيرها .

ومما جاء معدى بإلى وهو نص فى الرؤية قوله تعالى «رب أرنى أنظر إليك»[4] حيث رتب النظر على الإراءة والمرتب على الإراءة هو الرؤية فيدل على أن النظر هو الرؤية ولايمكن حمله على غير هذا من معانى النظر.

وقوله تعالى «أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت»[5] والذى يفيد كيفية معرفة الخلقة هو الرؤية لاتقليب الحدقة أو غير ذلك .

---

(١) شرح ديوان امرىء القيس ص (٥٣) .

(٢) سورة الأعراف : آية (١٨٥) .

(٣) أنظر حادي الأرواح ص (٢٣٠)، شرح المواقف للجرجاني ص (٢١١)، كتاب التمهيد للباقلاني ص (٢٧٤ ، ٢٧٥)، نهاية الإقدام في علم الكلام للشهرستاني ص (٣٦٩)، لسان العرب (٧ : ٧٤) .

(٤) سورة الأعراف : آية (١٤٣) .

(٥) سورة الغاشية : آية (١٧) .

ومما عدى بإلى وليس نصا فى الرؤية قوله تعالى فى صفة الكفار «ولا يكلمهم الله ولا ينـظر إليهم يوم القيامة»(1) فنفى تعالى كونه ناظرا إليهم وهـو يراهم بلا خلاف والمفسرون قاطبة على أن معنى الآية لايرحمهم ولايحسن إليهم ولا ينيلهم خيرا، فالنظر المنفى هنا والمعدى بإلى غير الرؤية.(2)

وقد قال تعالى: «وإن كان ذو عسرة فنظرة إلى ميسرة»(3) ذكر فى الآية النظر وعداه بإلى وأراد به الانتظار.

وقال الأبيوردى:

هى التى لاتزال الدهر ناظرة إلى العلى ولسؤال وفى كتب(4)

فقوله ناظرة إلى العلا أى إنها طالبة له ومتوقعة.(5)

عرفنـا مما ذكر أن النظر يرد فى اللغة بمعنى الانتظار، والإنعام والتفكر، والرؤية على حسب وروده تجردا وتعدية ولكنه إذا عدى بإلى وأضيف إلى الوجه الذى هو محل البصر فلا يحتمل إلا الرؤية بالأعين وهذا هو ماوردت به الآية الكريمة فهى نص فى الرؤية ولاتحتمل غيرها من المعانى.

يقول أبو الحسن الأشعرى بعد ذكر الآية: «ولايجوز أن يكون

---

(1) سورة آل عمران: آية (٧٧).

(2) أنظر الأربعين في أصول الدين للرازي ص (٢٠٢، ٢٠٣)، تفسير ابن كثير (٢: ٥٩، ٦٠)، الجامع لأحكام القرآن للقرطبي (٢: ٢٣٥)، مجمع البيان للطبرسي (٢: ١٢٢)، روح المعاني للألوسي (٣: ٢٠٤)، تفسير الخازن (١: ٣١١).

(3) سورة البقرة: آية (٢٨٠).

(4) ديوان الأبيوردي (٢: ٣٣).

(5) أنظر الأربعين في أصول الدين للرازي ص (٢٠٨).

عنى (الله) نظر الانتظار لأن النظر إذا ذكر مع ذكر الوجه فمعناه نظر العينين اللتين فى الوجه» .[1]

وقال الباقلانى : «وإذا قرن النظر بذكر الوجه وعدى بحرف الجر ولم يضف الوجه إلى قبيلة وعشيرة كان الوجه الجارحة التي توصف بالنضارة التى تختص بالوجه الذى فيه العينان فمعناه رؤية الأبصار» .[2]

فعلى هذا فالنظر الوارد فى الآية يكون بمعنى الرؤية لأن الله تعالى قد وصف الوجوه التى هى الجوارح بأنها تنظر إليه وقد وصفها بما لايجوز أن يوصف به إلا جارحة حيث قال «وجوه يومئذ ناضرة» والنضارة لا تكون إلا فى الجارحة التى هى الوجه .[3]

فإن قال النفاة لانسلم أن «إلى» فى قوله «إلى ربها ناظرة» حرف جر وإنما هى اسم وهى واحدة الآلاء وهى النعم فهى فى موضع مفعول به لناضرة، أو أنها بمعنى عند، وحيث إننا اتفقنا على أن لفظ «ناظرة» إذا كان عاريا عن حرف «إلى» أفاد معنى الانتظار، وعليه يكون تقدير الآية «وجوه يومئذ ناضرة نعمة ربها منتظرة، أى كأنه تعالى قال «وجوه يومئذ ناضرة آلاء ربها منتظرة ونعمه مترقبة هذا على الأول، وعلى الثانى «وجوه يومئذ ناضرة عند ربها منتظرة» .[4]

قلنا : إن حمل لفظ «إلى» فى الآية على واحد الآلاء بعيد لأن الله

---

(١) الإبانة لأبي الحسن الأشعري ص (١٢، ١٣) .

(٢) التمهيد للباقلاني ص (٢٧٤)، وأنظر حادي الأرواح لابن القيم ص (٢٣١) .

(٣) أنظر التمهيد للباقلاني ص (٢٧٧) .

(٤) أنظر شرح الأصول الخمسة للقاضى عبدالجبار ص (٢٤٦)، الفصل لابن حزم (٣: ٣)، الأربعين في أصول الدين للرازي ص (٢٠٩)، شرح المواقف للجرجاني ص (٢١٢) .

تعالى أخبر أن تلك الوجوه قد حصلت لها النضرة وهى النعمة لأن النضرة نعمة فإذا حصلت لها النعمة فبعيد أن ينتظر ماقد حصل لأن الانتظار يكون لما لم يحصل بعد[1]

ونقول أيضا: إن حمل لفظ «إلى» فى الآية على واحد الآلاء أو على معنى عند وكون «ناظرة» بمعنى منتظرة غير جائز لأن الانتظار يتضمن الغم والمشقة ويؤدى إلى التنغيص والتكدير كما قيل فى المثل الانتظار يورث الاصفرار والانتظار الموت الأحمر، والآية وردت فى شأن أهل الجنة وذلك لايجوز عليهم، ثم إنها وردت مبشرة لهم، والبشارة بما يوجب الغم والتنغيص غير لائقة بالحكمة، وإنما البشارة التى فى الآية للمؤمنين بالإكرام والإنعام وحسن الحال وفراغ البال، وذلك فى رؤيته تعالى فإنها أجل النعم والكرامات المستتبعة لنضارة الوجه لا فى الانتظار المؤدى إلى عبوسه.[2]

فتعين أن الآية الكريمة دالة دلالة صريحة على أن الوجوه الحسنة المضيئة في الجنة تنظر إلى ربها تبارك وتعالى نظرا حقيقيا بأعين رؤوسها لا يلحقها في هذه الرؤية مضارة ولا شك ولا مرية. والله أعلم.



---

(١) أنظر الفصل لابن حزم (٣: ٣).

(٢) أنظر شرح الجرجاني للمواقف ص(٢١٢، ٢١٣)، الأربعين في أصول الدين للرازي ص (٢٠٩، ٢١٠).

الدليل الثانى على وقوع الرؤية:

قوله تعالى: «وإذا رأيت ثم رأيت نعيمًا وملكاً كبيراً»[1].

قال الرازي: «فإن إحدى القراءات في هذه الآية «ملكاً» بفتح الميم وكسر اللام، وأجمع المسلمون على أن ذلك الملك ليس إلا الله تعالى، وعندى التمسك بهذه الآية أقوى من التمسك بغيرها»[2].

وقال الألوسي عند تفسيرها: «وقيل هو النظر إلى الله عز وجل»[3].

فعلى القراءة المذكورة تكون دلالة الآية على الرؤية ظاهرة، والله أعلم.

الدليل الثالث:

قولـــه تعـــالى: «كـــلا إنهم عن ربهم يومئـذ لمحجـوبـون»[4]. والاستدلال بهذه الآية على إثبات رؤية المؤمنين لربهم يوم القيامة، استدلال بالمفهوم حيث قال جل ذكره عن الكفار «إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون» والحجب المنع والكلام على حذف مضاف يمكن تقديره رحمة أو رؤية. وتقدير الثاني هو مذهب أهل السنة والجماعة

(١) سورة الإنسان: آية (٢٠).
(٢) التفسير الكبير للفخر الرازي (١٣ : ١٣١).
(٣) روح المعاني للألوسي (٢٩ : ١٦١).
(٤) سورة المطففين: آية (١٥).

وقـد روى عن الشافعي أنه قال إن في الآية دليلا على أن أولياء الله يرون ربهم يوم القيامة[1]، وجمهور المفسرين أن حجب الكفار عن ربهم عدم رؤيتهم له فإذا حجب أعـداءه فلم يروه، تجلى لأوليائه حتى يروه.

ولو لم يكن كذلك لما كان فرق، ولم يكن لذكر حجب الكفار فائدة إذا كان الكل يراه[2].

الدليل الرابع:

ما روى البخاري بسنده عن أبي هريرة رضي الله عنه: «أن الناس قالوا يارسول الله هل نرى ربنا يوم القيامة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم هل تضارون في القمر ليلة البدر؟ قالوا لا يارسول الله، قال فهل تضارون في الشمس ليس دونها سحاب قالوا لايارسول الله قال فإنكم ترونه كذلك يجمع الله الناس يوم القيامة فيقول من كان يعبد شيئاً فليتبعه.. الحديث.[3].

والأحاديث في هذا المعنى كثيرة جداً أغلبها في الصحيحين.

---

(١) أنظر حادي الأرواح ص (٢٢٧، ٢٢٨)، والعقائد السلفية بأدلتها النقلية والعقلية شرح الدرر السنية لأحمد بن حجر آل أبو طاس ص (١٨٧).

(٢) أنظر التفسير الكبير للرازي (٣١: ٩٥، ٩٦)، روح المعاني للألوسي (٣: ٧٣)، تفسير النسفي (٤: ٣٤٠)، تفسير القرآن العظيم لابن كثير (٧: ٢٤١)، تفسير الخازن المسمى لباب التأويل في معاني التنزيل (٧: ١٨٤)، الجامع لأحكام القرآن للقرطبي (١٩: ٢٦١)، حادي الأرواح ص (٢٢٧، ٢٢٨)، العقائد السلفية لأحمد بن حجر آل أبو طاس ص (١٨٧).

(٣) صحيح البخاري (٤: ٢٠٠، ٢٠١)، صحيح مسلم (١: ١٦٢، ١٧١).

الدليل الخامس:

روى البخاري بسنده عن عدي بن حاتم قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «مامنكم من أحد إلا سيكلمه ربه ليس بينه وبينه ترجمان ولا حجاب يحجبه»[1].

في الأحاديث التي ذكرناها وغيرها مما لم نذكر مما في معناها دلالة لما ذهب إليه أهل السنة والجماعة من رؤية الله تبارك وتعالى حقيقة كما ترى الشمس والقمر إذا لم يحل دونهما حائل من غير أن يلحقهم ضيم أو مشقة في الحصول على هذه الرؤية ودلالة الأحاديث على هذا صريحة لا تحتمل التأويل وبعضها يفسر بعضا ويبين المقصود من الآخر وهي صحيحة لا تقبل الرد اتفق على صحتها جميع المحدثين، ولم يتعرض لتأويلها أوردها إلا بعض الفرق كالمعتزلة ومن تبهم ممن حادوا عن الصواب.



(١) صحيح البخاري (٤: ٢٠٣).

الفصل الخامس

أفعال الله تعالى

يشتمل هذا الفصل بعد التمهيد في بيان مذهب المعتزلة في أفعال الله تعالى على:

(١) القضاء والقدر.

(٢) خلق أفعال العباد.

(٣) الهدى والإضلال.

(٤) التعديل والتجوير.

(٥) تعليل أفعال الله تعالى.

(٦) اللطف والأصلح.

(٧) إرسال الرسل.



أفعال الله تعالى

تمهـــيد:

قبل أن نعرض رأي ابن حزم ونبين موقفه من أفعال الله تعالى نحب أن نقدم بين يدي القارىء نبذة موجزة عن مذهب المعتزلة في أفعال الله تعالى لأن ابن حزم قد وقف معهم طويلاً في هذا الموضوع ونـــاقش مذهـبهم ورد على حججهم وأزال شبههم وأجـــاب على اعتراضاتهم فهم خصومه في ذلك.

ومذهب المعتزلة مبني على خمسة أصول:

الأول: التوحيد.

الثاني: العدل.

الثالث: الوعد والوعيد.

الرابع: المنزلة بين المنزلتين.

الخامس: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

والذي يتناول موضوعنا من هذه الأصول هو العدل يقول القاضي عبدالجبار: «وأما الأصل الثاني من الأصول الخمسة وهو الكلام في العدل، وهو كلام يرجع إلى أفعال القديم تعالى جل وعز ومايجوز عليه وما لايجوز»[1].

ويقـول الشهـرستـاني: إن واصل بن عطاء قال في تقرير هذا الأصل: «إن الباري تعالى حكيم عادل لا يجوز أن يضاف إليه شر ولا ظلم ولا يجوز أن يريد من العباد خلاف ما يأمر، ويحتم عليهم

(١) شرح الأصول الخمسة للقاضي عبدالجبار ص (٣٠١).

شيئاً ثم يجازيهم عليه، فالعبد هو الفاعل للخير والشر والإيمان والكفر والطاعة والمعصية وهو المجازى على فعله والرب تعالى أقدره على ذلك كله. . ويستحيل أن يخاطب العبد بافعل وهو لا يمكنه أن يفعل،وهو يحس من نفسه الاقتدار والفعل»[1].

فعند المعتزلة أن العبد هو الخالق لأفعاله خيرها وشرها فيستحق عليها الثواب والعقاب في الآخرة. والله تعالى منزه عن أن يضاف إليه شر وظلم وفعل هو معصية وكفر إذ لو أضيف إليه ذلك كان ظالماً فهو لا يفعل إلا الصلاح والخير ويجب من حيث الحكمة رعاية مصالح العباد.

ويقول بعضهم: إن الله تعالى لم يدخر عن عباده شيئاً مما علم أنه إذا فعل بهم أتوا بالطاعة والتوبة من الصلاح والأصلح واللطف، لأنه قادر عالم جواد حكيم لا يضره الإعطاء ولا ينقص من خزائنه المنح ولا يزيد في ملكه الادخار وليس الأصلح عند هؤلاء هو الألذ بل هو الأعود في العاقبة والأصوب في العاجلة وإن كان ذلك مؤلماً مكروهاً، ولا يقول هؤلاء إنه تعالى يقدر على شيء هو أصلح مما فعله بعبده، والتكاليف كلها ألطاف وبعثة الأنبياء وشرع الشرائع وتمهيد الأحكام، والتنبيه على الطريق الأصوب كلها ألطاف[2].

---

(١) الملل والنحل للشهرستاني (١ : ٤٧)، وأنظر شرح العقيدة الطحاوية ص (٤٦٨)، ضحى الإسلام لأحمد أمين (٣: ٤٥).

(٢) أنظر الملل والنحل للشهرستاني (١ : ٨١). وضحى الإسلام لأحمد أمين (٣ : ٤٥).

ومما وقع الاتفاق عليه بين المعتزلة، أن الحسن والقبح صفتان ذاتيتان للحسن والقبيح[1].

فعندهم أن الحسن ما حسنت العقول، والقبيح ما قبحته فيحسن من الله تعالى ما حسن منا ويقبح منه ما قبح منا ويحكم عليه بالعقل بما يحكم به علينا[2].

وبناء على أصلهم العدل وقولهم بالحسن والقبح العقليين قالوا على اختلاف فيما بينهم:

إن الله تعالى هدى المكلفين عامة بمعنى دلهم وبين لهم الطريق وسهل لهم سبيله لا بمعنى أنه خلق الإيمان والطاعة فيهم[3] وأضلهم بمعنى ذهب بهم عن طريق الجنة إلى طريق النار، لا بمعنى أنه خلق فيهم الكفر[4].

وقالوا هو الخالق لأفعال نفسه خيرها وشرها، ويجب عليه تعالى رعاية مصالح العباد فليس عنده شيء أصلح مما أعطاه جميع الناس مؤمنهم وكافرهم، ولا عنده أهدى مما قد هدى به الكافر والمؤمن، وأنه لا يقدر على شيء أصلح مما فعل بالكافر والمؤمن إلى غير هذا مما ليس هذا مجال ذكره.

وقالوا بالحكم على الله تعالى بالعقل فيحكم عليه بما يحكم به

---

(١) أنظر الملل والنحل للشهرستاني (١ : ٤٣)، ومجموعة الفتاوى لابن تيمية (٨ : ٤٣١).

(٢) أنظر الفصل لابن حزم (٣: ٩٨). وضحى الإسلام (٣: ٤٧، ٤٨).

(٣) أنظر متشابه القرآن للقاضى عبدالجبار (١ : ٦٤، ٦٥). وتنزيه القرآن عن المطاعن له ص (١٢، ١٣، ٣٧).

(٤) أنظر متشابه القرآن (١ : ٦٧).

بعضنا على بعض فلا حسن عندهم إلا ماحسنت عقولهم ولا قبيح إلا ماقبحته.

وقد رد ابن حزم على هذه المذاهب فبين هدى الله تعالى وإضلاله للخلق وخلقه لأفعال خلقه، وأنه لا يجب عليه تعالى من الأفعال إلا ما أوجب على نفسه، وأنه عدل لا ينسب إليه ظلم ولا جور.

ومن ردوده على تلك الآراء ومناقشته لتلك المذاهب، وبيانه لما يراه في تلك المسائل، تظهر قوة حجته وسلامة مذهبه في أغلب تلك المسائل وسنعرض مذهب ابن حزم في القضاء والقدر، وفي خلق أفعال العباد وفي الهدى والإضلال. وفي التعديل والتجوير، وفي تعليل أفعال الله تعالى ثم في اللطف والأصلح وإرسال الرسل. مع النقد لمذهب ابن حزم في كل ذلك إن شاء الله تعالى.

١ ـ القضاء والقدر:

يرى ابن حزم، أن القضاء في لغة العرب: الحكم فقط، ولذلك يقولون: القاضي بمعنى الحاكم.

ويأتي بمعنى أمر: قال الله تعالى: «وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه»[١] أي أمر.

ويأتي بمعنى أخبر: قال الله تعالى: «وقضينا إليه ذلك الأمر أن دابر هؤلاء مقطوع مصبحين»[٢] بمعنى أخبرناه.

---

(١) سورة الإسراء: آية (٢٣).

(٢) سورة الحجر: آية (٦٦).

ويكون بمعنى أراد، وهو قريب من معنى حكم. قال الله تعالى: «إذا قضى أمراً فإنما يقول له كن فيكون»[1]. ومعنى ذلك حكم بكونه فكونه.

ومعنى القدر في اللغة العربية: الترتيب والحد الذي ينتهي إليه الشيء تقول قدرت البناء تقديراً إذا رتبته، وحددته قال تعالى: «وقدر فيها أقواتها»[2] بمعنى رتب أقواتها وحددها. وقال تعالى «إنا كل شيء خلقناه بقدر»[3]. يريد تعالى برتبة وحد.

فمعنى قضى وقدر: حكم ورتب.

ومعنى القضاء والقدر: حكم الله تعالى في شيء بحمده أو ذمه وبكونه وترتيبه على صفة كذا وإلى وقت كذا فقط[4].

والقدر حق ما أصابنا لم يكن ليخطئنا، وما أخطأنا لم يكن ليصيبنا.

قال الله عز وجل: «ما أصاب من مصيبة في الأرض ولا في أنفسكم إلا في كتاب من قبل أن نبرأها»[5]. ولقوله: «إنا كل شيء خلقناه بقدر». وقوله: «والله خلقكم وما تعملون»[6]. أي ما تعملون من خير وشر لا خالق مع الله، يقول تعالى: «ولو شاء الله ما

---

(١) سورة آل عمران: آية (٤٧)، وسورة مريم: آية (٣٥).

(٢) سورة فصلت: آية (١٠).

(٣) سورة القمر: آية (٤٩).

(٤) أنظر الفصل (٣: ٥١)، وأنظر في معنى القضاء والقدر الحدود والحقائق في شرح الألفاظ المصطلحة بين المتكلمين والإمامية للأبي ص (٢٥).

(٥) سورة الحديد: آية (٢٢).

(٦) سورة الصافات: آية (٩٦).

فعلوه»[1] ويقول تعالى: «وما تشاءون إلا أن يشاء الله إن الله كان عليمًا حكيمًا»[2].

وفي الحديث أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «تحاج آدم وموسى فحج آدم موسى فقال له موسى: أنت آدم الذي أغويت الناس وأخرجتهم من الجنة؟ فقال آدم: أنت الذي أعطاه الله علم كل شيء، واصطفاه على الناس برسالته؟ قال: نعم. قال: فتلومني على أمر قدر عليّ قبل أن أخلق؟»[3].

ويقول صلى الله عليه وسلم: «كتب الله مقادير الخلائق. قبل أن يخلق السموات والأرض بخمسين ألف سنة»[4].

والمقدور ما أصاب العبد في وقته وساعته، وسبق به الحكم بأنه يكون لا محالة. وفعل الله تعالى قبل فعل العبد. وذلك مثل قوله تعالى: «فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم، ومارميت إذ رميت ولكن الله رمى»[5]. وقوله تعالى: «قاتلوهم يعذبهم الله بأيديكم ويخزهم»[6].

فهذا كله فعل الله تعالى قبل فعل العبد.

ثم إن الله تعالى يتولى الخير، ولا يتولى الشر مع أنه خالقهما يقول سبحانه: «الله ولي الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات إلى النور والذين كفـروا أولياؤهم الطاغوت يخرجونهم من النور إلى الظلمات أولئك

---

(١) سورة الأنعام: آية (١٣٧).

(٢) سورة الإنسان: آية (٣٠).

(٣) صحيح الإمام مسلم (٤: ٢٠٤٣).

(٤) صحيح الإمام مسلم (٤: ٢٠٤٤).

(٥) سورة الأنفال: آية (١٧).

(٦) سورة التوبة: آية (١٤).

أصحاب النار هم فيها خالدون»[1] .

أي أن الله تعالى أمر بالخير وتولى صاحبه ووفقه، وترك صاحب الشر فلم يتولاه [2] .

مذهب ابن حزم في قضاء الله وقدره:

هو مذهب المؤمنين بالقضاء والقدر والأمر والنهي الذين يفعلون المأمور ويبتعدون عن المحظور، ويصبرون على المقدور، وإذا أصابتهم مصيبة في الأرض أو في أنفسهم علموا أن ذلك في كتاب وأن ما أصابهم لم يكن ليخطئهم وما أخطأهم لم يكن ليصيبهم، فيسلمون الأمر لله ويصبرون على ما ابتلاهم به معتقدين أن القدر خيره وشره من الله تعالى.

وهذا هو المذهب الحق الذي تؤيده الأدلة من الكتاب والسنة وقد ذكرنا بعضاً منها في عرض مذهب ابن حزم، ودلالتها واضحة وصريحة على أن كل ما كان فهو مقدر من الله تعالى من خير وشر فهو الخالق لكل ما يكون في الوجود ولا عذر لأحد بالقدر.

يقول ابن تيمية: «فمن احتج بالقدر فحجته داحضة، ومن اعتذر بالقدر فعذره غير مقبول، ولو كان الاحتجاج بالقدر مقبولاً لقبل من إبليس وغيره من العصاة، ولو كان القدر حجة للعباد: لم يعذب الله أحداً من الخلق لا في الدنيا ولا في الآخرة، ولو كان القدر حجة لم يقطع سارق ولا قتل قاتل، ولا أقيم حد على ذي جريمة،

---

(١) سورة البقرة: آية (٢٥٧).

(٢) أنظر المحلى (١ : ٤٦). والأصول والفروع (٢ : ٤٠٢ ـ ٤٠٥).

ولا جوهد في سبيل الله ولا أمر بمعروف، ولا نهي عن منكر»[1].

وعدم صحة الاحتجاج بالقدر على الله تعالى: لأنه علم الأمور التي ستكون في خلقه فكتبها على ما هي عليه فما كان فهو المكتوب الذي علم الله أنه سيكون فلا يتغير عما علمه سبحانه.

يقول ابن تيمية: «إن الله تعالى علم الأمور وكتبها على ما هي عليه، فهو سبحانه قد كتب: أن فلاناً يؤمن ويعمل صالحاً فيدخل الجنة، وفلاناً يفسق ويعصي فيدخل النار. كما علم وكتب أن فلاناً يتزوج امرأة ويطؤها فيأتيه ولد، وأن فلاناً يأكل ويشرب فيشبع ويروى، وأن فلاناً يبذر البذر فينبت الزرع، فمن قال إن كنت من أهل الجنة فأنا أدخلها بلا عمل صالح، كان قوله قولاً باطلاً متناقضاً لما علمه الله وقدره... فمن ظن أنه يدخل الجنة بلا إيمان، كان ظنه باطلاً، وإذا إعتقد أن الأعمال التي أمر الله بها لا يحتاج إليها، ولا فرق بين أن يعملها أو لا يعملها كان كافراً والله قد حرم الجنة إلا على أصحابها»[2]

مما ذكرنا من النصوص يظهر لنا أن رأي ابن حزم في قضاء الله تعالى وقدره موافق لرأي ابن تيمية وغيره من علماء السلف. وهو رأي أهل السنة والجماعة كما ذكر ابن تيمية بقوله: «مذهب أهل السنة والجماعة أن الله تعالى خالق كل شيء، وربه ومليكه لا رب غيره ولا خالق سواه، ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن وهو على كل شيء قدير،

---

(١) رسالة القضاء والقدر لابن تيمية ضمن المجموعة الكبرى (٣: ٩١) وأنظررسالة إبطال وحدة الوجود لابن تيمية ضمن الرسائل والمسائل (١: ٩٣). وشرح الهراس لنونية ابن القيم (١: ٣٨٥).

(٢) رسالة القضاء والقدر لابن تيمية المجموعة الكبرى (٢: ٩٢).

وبكل شيء عليم، والعبد مأمور بطاعة الله، وطاعة رسوله، منهى عن معصية الله، ومعصية رسوله، فإن أطاع كان ذلك نعمة، وإن عصى كان مستحقاً للذم والعقاب، وكان لله عليه الحجة البالغة، ولا حجة لأحد على الله تعالى، وكل ذلك كائن بقضاء الله وقدره ومشيئتـه وقدرته، لكن يحب الطاعات ويأمر بها ويثيب أهلها على فعلها ويكرمهم، ويبغض المعصية وينهى عنها ويعاقب أهلها ويهينهم.

وما يصيب العبد من النعم فالله أنعم بها عليه، وما يصيبه من الشر فبذنوبه ومعاصيه كما قال تعالى: «وما أصابكم من مصيبة فبما كسبت أيديكم»[1].

وقال تعالى: «ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك»[2]. أي ما أصابك من خصب ونصر وهدى فالله أنعم به عليك وما أصابك من حزن وذل وشر فبذنوبك وخطاياك وكل الأشياء كائنة بمشيئة الله وقدرته وخلقه، فلابد أن يؤمن العبد بقضاء الله وقدره، وأن يوقن العبد بشرع الله وأمره»[3].

هذا النص الـذي ذكرنا من كلام ابن تيمية مبين لمذهب أهل السنة والجماعة ومؤيد لما حكمنا به على مذهب ابن حزم في قضاء الله تعالى وقدره في أن مذهبه مذهبهم. والله أعلم.

---

(١) سورة الشورى آية (٣٠).

(٢) سورة النساء آية (٧٩).

(٣) مجموع فتاوى ابن تيمية (٨: ٦٣، ٦٤)، وأنظر العقيدة الواسطية له ضمن الرسائل الكبرى (١: ٤٠٤، ٤٠٥).

٢ ـ خلق أفعال العباد:

يذهب أبومحمدابن حزم كأهل السنة إلى أن جميع أفعال العباد مخلوقة خلقها الله عز وجل في الفاعلين لها ويستدل على هذا من طريق النص، ومن طريق النظر. فيستدل من طريق النص:

١ ـ بقوله تعالى: «هل من خالق غير الله»[1] ودلالة الآية ظاهرة على نفي وجود خالق سواه.

٢ ـ وبقوله تعالى: «فأقم وجهك للدين حنيفاً فطرة الله التي فطر الناس عليها لاتبديل لخلق الله ذلك الدين القيم»[2] وهذا برهان جلي على أن الدين مخلوق لله عز وجل.

٣ ـ وقوله تعالى: «واتخذوا من دونه آلهة لا يخلقون شيئاً وهم يخلقون ولا يملكون لأنفسهم ضراً ولا نفعاً ولا يملكون موتاً ولا حياة ولا نشوراً»[3].

(يقول أبومحمد) ومنهم من يعبد المسيح، وقالت الملائكة وصدقوا بل كانوا يعبدون الجن. فصح أن كل من عبدوه ومنهم المسيح والجن لا يخلقون شيئاً، ولا يملكون لأنفسهم ضراً ولا نفعاً فثبت يقيناً أنهم مصرفون مدبرون وأن أفعالهم مخلوقة لغيرهم.

٤ ـ واستدل بقوله تعالى: «أفمن يخلق كمن لايخلق أفلا

---

(١) سورة فاطر: آية (٣).

(٢) سورة الروم: آية (٣٠).

(٣) سورة الفرقان: آية (٣).

تذكرون»[1] فصح بنص هذه الآية أن الله تعالى هو يخلق وحده وكل من عداه لا يخلق شيئاً فليس أحد مثله تعالى.

٥ - وبقوله تعالى: «هذا خلق الله فأروني ماذا خلق الذين من دونه»[2].

وهذا إيجاب. لأن الله تعالى خلق كل ما في العالم وأن كل من دونه لايخلقون شيئاً أصلاً، ولو كان ههنا خالق لشيء من الأشياء غير الله تعالى لكان جواب هؤلاء المقررين جواباً قاطعاً ولقالوا له: نعم نريك أفعالنا خلقناها من دونك ونعم ههنا خالقون كثير وهم نحن لأفعالنا.

٦ - ومن الأدلة قوله عز وجل: «أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم قل الله خالق كل شيء»[3] وهذا بيان واضح لا خفاء فيه؛ لأن الخلق كله جواهر، وأعراض ولاشك في أنه لا يفعل الجواهر أحد دون الله تعالى وإنما يفعلها الله عز وجل وحده فلم يبق إلا الأعراض فلو كان الله عز وجل خالقاً لبعض الأعراض ويكون الناس خالقين لبعضها لكانوا شركاء في الخلق ولكانوا قد خلقوا كخلقه، خلق أعراضاً وخلقوا أعراضاً وهذا تكذيب لله تعالى ورد للقرآن مجرد فصح أنه لا يخلق شيئاً غير الله عز وجل، والخلق هو الاختراع فالله مخترع أفعالنا كسائر الأعراض ولا فرق.

٧ - وقوله عز وجل: «أتعبدون ما تنحتون والله خلقكم وما

---

(١) سورة النحل: آية (١٧).

(٢) سورة لقمان: آية (١١).

(٣) سورة الرعد: آية (١٦).

تعملون»[1] وهذا نص جلي على أنه تعالى خلق أعمالنا، وإنما عملنا النحت بنص الآية وبضرورة المشاهدة فهي التي عملنا وهي التي أخبر تعالى أنه خلقها لا المادة المنحوتة.

٨ - ومن الأدلة قوله عز وجل: «ما أصاب من مصيبة في الأرض ولا في أنفسكم إلا في كتاب من قبل أن نبرأها إن ذلك على الله يسير لكيلا تأسوا على ما فاتكم ولا تفرحوا بما آتاكم»[2] فنص تعالى في الآية على أنه برأ المصائب كلها فهو باريء لها والباريء هو الخالق نفسه بلاشك فصح يقيناً أن الله تعالى خالق كل شيء إذ هو خالق كل ما أصاب في الأرض وفي النفوس ثم زاد تعالى بياناً يرفع الإشكال جملة بقوله تعالى: «لكيلا تأسوا على مافاتكم ولا تفرحوا بما آتاكم» فبين تعالى أن ما أصاب الأموال والنفوس من المصائب فهو خالقها وقد تكون تلك المصائب أفعال الظالمين بإتلاف الأموال وأذى النفوس فنص تعالى على أن كل ذلك خلق له تعالى وبه عز وجل التوفيق[3].

ويستدل ابن حزم على خلق الله لأفعال عباده من طريق النظر بقوله:

«إن الحركة نوع واحد وكما يقال على جملة النوع فهو يقال مقول على أشخاص ذلك النوع ولابد فإن كان النوع مخلوقاً فأشخاصه مخلوقة. وأيضاً فلو كان في العالم شيء غير مخلوق لله عز وجل لكان من قال العالم مخلوق والأشياء مخلوقة وما دون الله تعالى مخلوق

---

(١) سورة الصافات: الآيتان (٩٥، ٩٦).

(٢) سورة الحديد: الآيتان (٢٢، ٢٣).

(٣) أنظر الفصل لابن حزم (٣: ٥٤ - ٦١). والمحلى (١: ٤٧).

كاذب، لأن في كل ذلك عندهم ما ليس بمخلوق ولكان من قال العالم غير مخلوق ولم يخلق الله تعالى الأشياء صادقاً، ونعوذ بالله تعالى من قول أدى إلى هذا»[1].

ويستدل أيضاً من طريق النظر بقوله: «إن العالم كله مادون الله تعالى ينقسم قسمين: جوهر، وعرض، لا ثالث لهما، ثم ينقسم الجوهر إلى أجناس وأنواع ولكل منها فعل يتميز به مما سواه من الأنواع التي يجمعها وإياه جنس واحد. وبالضرورة نعلم أن ما لزم الجنس الأعلى لزم كل ما تحته إذ محال أن تكون نار غير حارة أو هواء راسب بطبعه أو انسان صهال بطبعه وما أشبه هذا، ثم بالضرورة نعلم أن الإنسان لا يفعل شيئاً إلا الحركة والسكون والفكر والإرادة، وهذه كلها كيفيات[2] يجمعها مع اللون والطعم والمجسة والأشكال جنس الكيفية فمن المحال الممتنع أن يكون بعض ما تحت النوع الواحد والجنس الواحد مخلوقاً وبعضه غير مخلوق، وهذا أمر يعلمه باطلاً من له أدنى علم بحدود العالم وانقسامه وحركتنا وسكوننا بجميع كل ذلك مع كل حركة في العالم وكل سكون في العالم نوع من الحركة ونوع من السكون. ثم ينقسم كل ذلك قسمين ولا مزيد؛ حركة اضطرارية، وحركة اختيارية وسكوناً اختيارياً، وسكوناً اضطرارياً وكل ذلك حركة تحد بحد الحركة وسكون يحد بحد السكون ومن المحال أن يكون بعض الحركات مخلوقاً لله تعالى وبعضها غير مخلوق

---

(١) الفصل لابن حزم (٣: ٦١).

(٢) الكيف هو كل هيئة قارة في جسم لا يوجب اعتبار وجودها فيه نسبة للجسم إلى خارج ولا نسبة واقعة في أجزائه، ولا لجملته اعتبارا يكون به ذا جزء. أنظر الملل والنحل للشهرستاني (٣: ١٥) ومعيار العلم للغزالي ص (٢٨٦)، والتعريفات للجرجاني ص (١٦٥).

وكذلك السكون أيضاً»[1]

تلك بعض أدلة ابن حزم من طريق النص والنظر على أن الله تعالى خالق أفعال العباد خيرها وشرها كل ذلك مخلوق خلقه الله عز وجل، وهو تعالى خالق الاختيار والإرادة والمعرفة في نفوس عباده، ولا عذر لأحد بما قدر الله تعالى لا في الدنيا ولا في الآخرة، وهو الحاكم الذي لا حاكم عليه ولا معقب لحكمه يقول تعالى: «فعال لما يريد»[2].

مذهب ابن حزم في أفعال العباد أنها مخلوقة لله تعالى وهذا مذهب السلف وهو المشهور من مذاهب العلماء.

يقول ابن تيمية: «أفعال العباد مخلوقة باتفاق سلف الأمة وأئمتها كما نص على ذلك سائر أئمة الإسلام الإمام أحمد ومن قبله ومن بعده حتى قال بعضهم: من قال إن أفعال العباد غير مخلوقة فهو بمنزلة من قال: إن السماء والأرض غير مخلوقة»[3].

وجل العلماء نصوا على أن الله سبحانه هو الخالق لأفعال عباده.

من هؤلاء: البخاري[4]، والماتريدى[5]، وأبو يعلى[6]،

---

(١) الفصل لابن حزم (٣: ٩٤، ٩٥).

(٢) سورة هود: آية (١٠٧).

(٣) مجموع فتاوى ابن تيمية (٨: ٤٠٦).

(٤) أنظر كتاب خلق أفعال العباد للبخاري ص (١٧).

(٥) أنظر تأويلات أهل السُنة للماتريدي (١: ٢٨١)، ورسالة في العقائد على مذهب الماتريدي ص (٣/ب، ٤/ب).

(٦) أنظر المعتمد في أصول الدين لأبي يعلى ص (١٢٦ - ١٢٨).

والـــبـــيهـقـي[١]، والـــرازي[٢] وابـن تيمـية[٣]، وابـن الـقـيم[٤]، والتفتازاني،[٥]، وغير هؤلاء كثير.

وفى عرضنا لمذهب ابن حزم بينا أدلته النقلية والعقلية وهي أدلة لكل القائلين بأن الله تعالى هو الخالق لأفعال العباد وفيها كفاية لبيان المقصود، ولكن نريد هنا أن نبين بعض المسائل لتوضيح هذا المذهب وتأييده فنقول:

إذا قيل عن فعل «ما» إنه فعل الله تعالى، أو فعل العبد، فيجب معرفة المقصود من هذا،لأن في هذا القول إجمال، فقد يراد الفعل نفسه، وقد يراد مسمى المصدر.

فإذا أريد بالفعل الفعل الذي هو مسمى المصدر كصلاة الإنسان وصيامه ونحو هذا، فالفعل هنا هو المفعول وهذا لا يقال عنه إنه فعل الله تعالى باتفاق المسلمين وبصريح العقل. يقول تعالى:

«يعملون له مايشاء من محاريب وتماثيل وجفان كالجواب وقدور راسيات»[٦] فجعل هذه المصنوعات معمولة للجن ومن هذا الباب

---

(١) أنظر الاعتقاد للبيهقي ص (٥٩).

(٢) أنظر التفسير الكبير للرازي (٢٦ : ١٤٩)، والأربعين في أصول الدين له ص (٢٢٧).

(٣) أنظر مجموع فتاوى ابن تيمية (٨: ٢٣٨، ٣٩٠، ٣٩٤، ٤٠٦، ٤٦١، ٤٦٢)، ورسالة الإرادة والأمر له ضمن المجموعة الكبرى (١: ٣٥٩ - ٣٦١). والعقيدة الواسطية ضمن المجموعة الكبرى (١: ٤٠٥).

(٤) أنظر شفاء العليل لابن القيم ص (٢٣٤ - ٢٥٥).

(٥) أنظر شرح المقاصد للتفتازاني (٢: ١٣٣، ١٣٤).

(٦) سورة سبأ: آية (١٣).

قوله تعالى: «والله خلقكم وما تعملون»[1] فإنه في أصح القولين أن «ما» بمعنى الذي والمراد به ما تنحتونه من الأصنام كما قال تعالى: «أتعبدون ما تنحتون والله خلقكم وما تعملون»[2] أي والله خلقكم وخلق الأصنام التي تنحتونها، فالعمل عملهم، والله خالق الكل، كما قال صلى الله عليه وسلم: «إن الله خالق كل صانع وصنعته»[3]، وتكون فعل الله تعالى إذا أريد بها كونها مفعولة مخلوقة كسائر المخلوقات[4].

يوضح هذا: أنك إذا كتبت بالقلم مثلا، هل يكون القلم شريكك، أو يضاف إليه شيء من نفس الفعل وصفاته؟ أم هل يصلح أن تلغي أثره وتقطع خبره، وتجعل وجوده كعدمه؟ أم يقال به كتبت ـ ولله المثل الأعلى ـ فإن الأسباب بيد العبد ليست من فعله وهو محتاج إليها لا يتمكن إلا بها. والله سبحانه خلق الأسباب ومسبباتها وجعل خلق البعض شرطاً وسبباً في خلق غيره، وهو مع ذلك غني عن الاشتراط والتسبب ونظم بعضها ببعض لكن الحكمة تتعلق بالأسباب وتعود إليها والله عزيز حكيم [5].

فعلى هذا فمشيئة العبد للخير والشر موجودة، وله قدرة على هذا

---

(١) سورة الصافات: آية (٩٦).

(٢) سورة الصافات: الأيتان (٩٥، ٩٦).

(٣) المستدرك على الصحيحين للحاكم (١ : ٣١، ٣٢) وقال هذا حديث صحيح على شرط مسلم، وفي مجمع الزوائد (٧: ١٩٧)، قال: رجاله رجال الصحيح، غير أحمد بن عبدالله أبو الحسين بن الكردي وهو ثقة.

(٤) أنظر رسالة الإرادة والأمر لابن تيمية ضمن المجموعة الكبرى (١ : ٣٥٩، ٣٦٠).

(٥) مجموع فتاوى ابن تيمية (٨: ٣٩١) بتصرف.

وهذا وهو العامل للخير والشر والله خالق ذلك كله وربه ومليكه لا خالق غيره ولا رب سواه ما شاء كان، وما لم يشأ لم يكن، وقد أثبت سبحانه مشيئته، ومشيئة العبد، وبين أن مشيئة العبد تابعة لمشيئته سبحانه في قوله: «إن هذه تذكرة فمن شاء اتخذ إلى ربه سبيلاً، وما تشاءون إلا أن يشاء الله إن الله كان عليماً حكيماً»(١) وقال: «إن هو إلا ذكر للعالمين لمن شاء منكم أن يستقيم وما تشاءون إلا أن يشاء الله رب العالمين»(٢). وقال: «فمن شاء ذكره وما يذكرون إلا أن يشاء الله هو أهل التقوى وأهل المغفرة»(٣).

وقد نطق القرآن باثبات فعل العبد في كثير من الآيات: «يعملون، يفعلون، يؤمنون، يكفرون، يتفكرون، يحافظون، يتقون».

فمذهب السلف أن فعل العبد فعل له حقيقة، وهو مخلوق لله، ومفعول له سبحانه، وليس هو نفس فعل الله، ففرق بين الفعل والمفعول، والخلق والمخلوق(٤).

ولصراحة الأدلة على إثبات أن العبد فاعل، وله مشيئة واختيار أنكر السلف وعلماء أهل السنة على الجبرية قولهم، إن الأفعال الصادرة من الخلق كلها نوع واحد، يصدر الفعل عنها من غير إرادة ولا مشيئة كحركة الأشجار بهبوب الرياح وحركة المرتعش، ونبضات القلب ونحو هذا.

---

(١) سورة الإنسان: الآيتان (٢٩، ٣٠).

(٢) سورة التكوير: الآيات (٢٧، ٢٨، ٢٩).

(٣) سورة المدثر: الآيتان (٥٥، ٥٦).

(٤) أنظر مجموع الفتاوى لابن تيمية (٨: ٢٣٨، ٣٩٣)، وشرح الطحاوية ص (٣٨٣ ـ ٣٩١).

وعلماء السنة يقسمون الأفعال إلى نوعين:

نوع اضطراري لا اختيار فيه، ولا يجد الإنسان من نفسه القدرة على منعه أو التحكم فيه كحركة الارتعاش، ونبضات القلب والآخر اختياري يجد الإنسان من نفسه القدرة على التحكم فيه فقد يريده وتتعلق قدرته به فيفعله، وقد لا يريده فلا تتعلق قدرته به فلا يفعله[1].

ومن أجل هذا الإثبات كره السلف اطلاق لفظ «الجبر» لما فيه من معنى الإكراه، يقال: أجبر الأب ابنته على النكاح إذا أكرهها.

ومن جعل مريداً للفعل مختاراً له راضياً به لايقال عنه إنه مجبر.

يقول ابن تيمية: «فإن الله أعلى وأجل قدراً من أن يجبر أحداً وإنما يجبر غيره العاجز عن أن يجعله مريداً للفعل مختاراً له محباً له راضياً به والله سبحانه قادر على ذلك، فهو الذي جعل المريد للفعل المحب له الراضي به مريداً له محباً له راضياً به، فكيف يقال: أجبره وأكرهه كما يجبر المخلوق المخلوق»[2].

ولعدم صلاحية هذا المعنى في الجبر بالنسبة للقادر على كل شيء قالوا: إن الله تعالى، جبل فلاناً على كذا، وهذا مما وردت به السنة، يقول صلى الله عليه وسلم: لأشج عبدالقيس[3]: «إن فيك لخلقين

(١) أنظر مجموع فتاوى ابن تيمية (٨: ٣٩٣، ٣٩٤).

(٢) مجموع الفتاوى (٨: ٤٦٣).

(٣) هو المنذر بن عائذ العصري بن عبدالقيس، وقيل المنذر بن الحارث. وقيل غير ذلك، وفد إلى النبي صلى الله عليه وسلم في وفد عبدالقيس وقيل إن النبي صلى الله عليه وسلم قال: يا أشج فهو أول يوم سمي فيه الأشج. أنظر أسد الغابة في معرفة الصحابة (١: ٩٦، ٩٧) و (٤: ٤١٧، ٤١٨) وشرح النووي على مسلم (١: ١٨٩).

يحبهما الله: الحلم والأناءة، فقال: أخلقين تخلقت بهما؟ أم خلقين جبلت عليهما؟ فقال: بل خلقين جبلت عليهما. فقال: الحمد لله الذي جبلني على ما يحب»[1].

في الحديث بيان أن تلك الصفتين في أشج عبد القيس مما جبله الله عليهما فليستا من فعله[2].

ويمكن الاستدلال بالحديث على نفي الجبر ووقوع الإختيار في أفعال الإنسان. لأن تلك الصفتين اللتين جبل عليهما أشج عبدالقيس قد يأتي بما يخالفهما وليس هناك ما يمنعه فليس مجبراً عليهما.

٣ ـ الهدي والتوفيق والإضلال:

في بيان هدى الله تعالى للعبد وإضلاله له.

يقرر أبومحمد ابن حزم هذا ببيان أن الله تعالى خلق نفس الإنسان

---

(١) أنظر سُنن أبي داود (٤ : ٣٥٧) وروى الحديث عن محمد بن عيسى الطباع، عن مطر بن عبدالرحمن الأعنق عن أم أبان بنت الوازع بن زارع عن جدها زارع وكان في وفد عبدالقيس، ومحمد بن عيسى وثقه النسائي وابن حبان وقد روى عنه البخاري أنظر التهذيب لابن حجر (٩: ٣٩٢ ـ ٣٩٤). ومطر قال عنه أبو حاتم محله الصدق وذكره ابن حبان في الثقات. أنظر التهذيب لابن حجر (١٠: ١٦٩). وأما أم أبان فذكرها الذهبي في ميزان الاعتدال (٤: ٤٨٦، ٦١١) وابن حجر في التهذيب (١٢: ٤٥٨) ولم يذكروا فيها جرحاً ولم يذكروا لها تعديلا. والحديث رواه أيضاً ابن ماجه في سُننه (٢: ١٤٠١) والإمام أحمد في مسنده (٤: ٢٠٦).

(٢) أنظر مجموع فتاوى ابن تيمية (٨: ٤٦٢). ورسالة الإرادة والأمر له ضمن المجموعة الكبرى (١: ٣٤٤، ٣٤٥).

مميزة عاقلة عارفـة بالأشياء على ما هي عليه فهمة بما تخاطب به. وجعلها مأمورة منهية فعالة منعمة معذبة ملتذة آلمة حساسة، وخلق فيهـا قوتـين متعاديتين متضادتين في التأثير وهما التمييز والهوى كل واحدة منهما تريد الغلبة على آثار النفس.

فالتمييز هو الذي خص به نفس الإنسان والجن والملائكة دون الحيوان الذي لا يكلف، والذي ليس ناطقاً.

والهوى هو الذي يشاركها فيه نفوس الجن والحيوان الذي ليس ناطقاً من حب اللذات والغلبة، فالملائكة ليس عندها هذه القوة، لذلك لم يقع منها معصية أصلاً بوجه من الوجوه.

فإذا عصم الله النفس غلب التمييز بقوة من عنده. هي له مدد وعون فجرت أفعال النفس على مارتب الله عز وجل في تمييزها من فعل الطاعات، وهذا هو الذي يسمى العقل.

وإذا خذل جل وعز النفس أمد الهوى بقوة هي الإضلال فجرت أفعال النفس على ما رتب الله عز وجل في هواها من الشهوات وحب الغلبة والحرص والبغي والحسد وسائر الأخلاق الرذلة والمعاصي وقد قامت البراهين على أن النفس مخلوقة وكذلك جميع قواها المنتجة عن قوتيها الأولتين التمييز والهوى كل ذلك مخلوق مركب في النفس مرتب على ما هي عليه، فإذا قد صح أن كل ذلـك خلق الله تعالى فلا مغلب لبعض ذلـك على بعض إلا خالق الكل وحده لاشريك له يقول صلى الله عليه وسلم «كل ميسر لما خلق له»[1] فبين عليه السلام

(١) أنظر صحيح البخاري (٣: ١٥٥)، و(٤: ١٠١، ٢١٧) وصحيح مسلم (٤: ٢٠٤٠، ٢٠٤١)، وسُنن أبي داود (٤: ٢٢٣) وسُنن الترمذي (٤: ٤٤٥) وسُنن ابن ماجه (١: ٣٠، ٣١) و(٢: ٧٢٥)، ومسند أحمد (١: ٦) و(٤: ٤٢٧، ٤٣١).

أن الهدى والتوفيق هو تيسير الله تعالى المؤمن للخير الذي له خلقه، وأن الخذلان تيسيره الفاسق للشر الذي له خلقه. وهذا موافق للغة والقرآن والبراهين الضرورية العقلية، ولما عليه الفقهاء، والأئمة المحدثون من الصحابة والتابعين ومن بعدهم وعامة المسلمين[1].

الهدى والتوفيق:

قال الله تعالى: «وأما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى»[2] ويقول تعالى: «إنا خلقنا الإنسان من نطفة أمشاج نبتليه فجعلناه سمعياً بصيراً إنا هديناه السبيل إما شاكراً وإما كفوراً إنا اعتدنا للكافرين سلاسل وأغلالاً وسعيراً»[3].

وقال تعالى: «ولقد بعثنا في كل أمة رسولاً أن اعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت فمنهم من هدى الله ومنهم من حقت عليه الضلالة»[4]. وقال تعالى: «إن تحرص على هداهم فإن الله لا يهدي من يضل». [5] وقال تعالى: «من يضلل الله فلا هادي له»[6]. وقال: «فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقاً حرجاً كأنما يصعد في السماء»[7]، وقال تعالى: «ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ولكن حق القول مني لأملأن جهنم من الجنة والناس

---

(١) أنظر الفصل لابن حزم (٣: ٥٠، ٥١).
(٢) سورة فصلت: آية (١٧).
(٣) سورة الإنسان: الآيات (٢، ٣، ٤).
(٤) سورة النحل: آية (٣٦).
(٥) سورة النحل: آية (٣٧).
(٦) سورة الأعراف: آية (١٨٦).
(٧) سورة الأنعام: آية (١٢٥).

أجمعين»[1] وقال تعالى: «ولو شاء الله لجمعهم على الهدى»[2].

في هذه الآيات التي سردنا وغيرها على هذا النحو كثير وكله كلام الله عز وجل لا يتعارض ولا يبطل بعضه بعضاً قال تعالى: «ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً»[3].

فصح يقيناً أن كل ما أوردنا من الآيات متفق لا مختلف فنظرنا فيها فوجدناها ظاهرة لائحة وهو أن الله تعالى أخبر أنه هدى ثمود فلم يهتدوا، وهدى الناس كلهم السبيل ثم هم بعد إما شاكراً وإما كفوراً، وأخبر تعالى في الآيات الأخرى أنه هدى قوماً فاهتدوا ولم يهد آخرين فلم يهتدوا، وأنه لم يشأ أن يؤتى كل نفس هداها، ولا أن يجمع الناس كلهم على الهدى، فعلمنا ضرورة أن الهدى الذي أعطاه الله عز وجل جميع الناس هو غير الذي أعطاه بعضهم ومنعه بعضهم فلم يعطهم إياه هذا أمر معلوم بضرورة العقل وببديهته، فإذ لاشك في ذلك فقد لاح الأمر وهو أن الهدى في اللغة العربية من الأسماء المشتركة وهي التي يقع الاسم منها على قسمين مختلفين بنوعيهما فصاعداً.

فالهدى يكون بمعنى الدلالة تقول: هديت فلاناً الطريق بمعنى أريته إياه ووقفته عليه وأعلمته إياه سواء سلكه أو تركه وتقول فلان هاد بالطريق أي دليل فيه فهذا الهدى الذي هداه الله ثمود وجميع الجن والملائكة، وجميع الإنس كافرهم ومؤمنهم لأنه تعالى دلهم على الطاعات والمعاصي وعرفهم ما يسخط مما يرضى يبين هذا قوله تعالى:

---

(١) سورة السجدة: آية (١٣).
(٢) سورة الأنعام: آية (٣٥).
(٣) سورة النساء: آية (٨٢).

«إنا هديناه السبيل»[1] فبين تعالى أن الذي هداهم له هو الطريق فقط وكذلك أيضاً قوله تعالى: «ألم نجعل له عينين ولساناً وشفتين وهديناه النجدين»[2] أي بينا له طريقي الخير والشر.

ويكون الهدى بمعنى التوفيق والعون على الخير والتيسير له وخلقه لقبول الخير في النفوس فهذا هو الذي أعطاه الله عز وجل الملائكة كلهم والمهتـدين من الإنس والجن، ومنعـه الكفـار من الطائفتين والفاسقين فيما فسقوا فيه ولو أعطاهم إياه تعالى لما كفروا ولا فسقوا.

(وقال أبومحمد) وقوله تعالى: «إن الذين كفروا وظلموا لم يكن الله ليغفر لهم ولا ليهديهم طريقاً إلا طريق جهنم»[3].

هو نص جلي على ما قلنا وبيان أن الدلالة لهم على طريق جهنم يحملون فيه اليهـا هدى لهم إلى تلك الطريق ونفى عنهم تعالى في الآخرة كل هدى إلى شيء من الطرق إلا طريق جهنم ونعوذ بالله من الضلال[4].

الأضـــلال:

يذهب أبو محمد ابن حزم، إلى أن الله تعالى يضل من يشاء من خلقـه لقوله سبحانه وتعالى في الآيات التي سقناها في الكلام على الهدى والتوفيق. إن الله لا يهدي من يضل، وإنه أضل من شاء من خلقه وجعل صدورهم ضيقة حرجة.

---

(١) سورة الإنسان: آية (٣).

(٢) سورة البلد: الآيات (٨، ٩، ١٠).

(٣) سورة النساء: الآيتان (١٦٨، ١٦٩).

(٤) أنظر الفصل لابن حزم (٣: ٤٤، ٤٥).

فبين تعالى في نص القرآن أن إضلاله لمن أضل من عباده إنما هو أن يضيق صدره عن قبول الإيمان، وأن يحرجه حتى لا يرغب في تفهمه والجنوح إليه ولا يصبر عليه، ويوعر عليه الرجوع إلى الحق حتى يكون كأنه يتكلف في ذلك الصعود إلى السماء، وفسر ذلك أيضاً عز وجل في آية أخرى هي قوله تعالى: «ومنهم من يستمع إليك وجعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه»[1]. وذكر تعالى جعل الأكنة على قلوبهم أيضاً في سورتي الإسراء[2]، والكهف[3]، وهذه الأكنة هي أنه تعالى يجعل ساتراً على قلوب الكافرين يحول بينها وبين تفهم القرآن، والإصاخة لبيانه وهداه، وأن يفقهوه، وأنه جعل تعالى بينهم وبين قول الرسول صلى الله عليه وسلم حجاباً مانعاً لهم من الهدى، وفسره أيضاً تعالى بأنه ختم على قلوبهم وطبع عليها فامتنعوا بذلك من وصول الهدى إليها، فالنصوص القرآنية توجب أن الإضلال معنى زائداً أعطاه الله للكفار والعصاة، وهو ماذكرنا من تضييق الصدور وتحريجها والختم على القلوب والطبع عليها وإكنانها عن أن يفقهوا الحق.

فإن قالوا: إن هذا فعل النفوس كلها إن لم يمدها الله تعالى بالتوفيق.

قلنا لهم: من خلقها هذه الخلقة المفسدة إن لم يؤيدها بالتوفيق.

فان قالوا: الله تعالى خلقها كذلك أقروا بأن الله تعالى أعطاها هذه البلية وركب بها هذه الصفة المهلكة.

---

(١) سورة الأنعام: آية (٢٥).

(٢) أنظر آية (٤٦) من السورة.

(٣) أنظر آية (٥٧) من السورة.

فإن قيل: إنه جاء في القرآن أن الشياطين يضلون الناس وينسونهم ذكر الله تعالى ويزينون لهم ويوسوسون، ونسب فعل ذلك من بعض الناس لبعض.

قلنا: هذا صحيح وهو إلقاء لذلك في القلوب وهو من الله تعالى خلق لكل ذلك فيها، وخالق لأفعال هؤلاء المضلين من الجن والإنس، وكذلك قوله تعالى حسداً من عند أنفسهم لأنه فعل أضيف إلى النفس لظهوره منها وهو خلق الله تعالى فيها.

وأما قوله تعالى: «وما كان الله ليضل قوماً بعد إذ هداهم حتى يبين لهم ما يتقون»[1] فهو أنه لايضل قوماً حتى يبين لهم ما يتقون ومايلزمهم، لأن المرء قبل أن يأتيه خبر الرسول غير ضال بشيء مما يفعل أصلاً فإنما سمى الله تعالى فعله في العبد إضلالاً بعد بلوغ البيان إليه لا قبل ذلك. فصح أنه يضلهم بعد أن يبين لهم[2].

إن ما ذهب إليه ابن حزم في الهدى والإضلال، مذهب تؤيده الأدلة الصحيحة والصريحة من القرآن الكريم وتلك الأدلة كثيرة جداً، ذكرنا في عرض مذهبه الكثير منها ودلالتها واضحة على أنه تعالى هدى قوماً فاهتدوا، ولم يهد آخرين فلم يهتدوا، فهدى الناس كلهم هداية الدلالة ببيان الطريق لهم. طريق الخير، وطريق الشر، وهدى من اهتدى بأن وفقه وأعانه على الخير ويسر له سبله وجعل له القبول في نفسه.

وأن إضلال الله لمن يشاء من خلقه بأن يجعل صدورهم ضيقة حرجة ويجعل على قلوبهم أكنة تحول بينهم وبين تفهم القرآن، وقول

---

(١) سورة التوبة: آية (١١٥).

(٢) أنظر الفصل لابن حزم (٣: ٤٦ ـ ٤٩).

الرسول صلى الله عليه وسلم فختم على قلوبهم وطبع عليها فامتنعوا بذلك من وصول الهدى إليها.

والأدلة صريحة وواضحة في الدلالة على هذا المعنى. أن الله تعالى هو الذي يضل ويهدي وهذا قول أكثر الناس[1].

يقـول ابن القيم: «وقد اتفقت رسل الله من أولهم إلى آخرهم وكتبه المنزلة عليهم أنه سبحانه يضل من يشاء ويهدي من يشاء وأنه من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأن الهدى والضـلالـة بيده لا بيد العبد، وأن العبد هو الضال أو المهتدي، فالهداية والإضلال فعله سبحانه وقدره. والاهتداء والضلال فعل العبد وكسبه»[2].

وقد ذكر ابن القيم بعد هذا مراتب الهدى والضلال في القرآن، وتكلم على كل منها وبين ما بينها من الخصوص والعموم وأطال في هذا[3].

وقد أجاب ابن تيمية على سؤال عن الباري تعالى: هل يضل ويهدي؟ بما يوافق ما ذكرنا من مذهب ابن حزم وغيره. أن الله تعالى خالق لكل شيء وأنه بمشيئته وقدرته. يقول:

«إن كل ما في الوجود فهو مخلوق له، خلقه بمشيئته وقدرته، وما

---

(١) أنظر الفقه الأكبر للشافعي ص (١٧)، وشرح الفقه الأكبر لأبي حنيفة شرح ملا على القـاري ص (٣٧، ٣٨)، وشرح العقيدة الـطحاوية ص (٨٦، ٨٧). وشرح العقيدة الـواسـطية للهـراس ص (٨). والأسئلة والأجـوبـة الأصولية لابن سلمان ص (١٢، ١٣).

(٢) شفاء العليل لابن القيم ص (١٤٢).

(٣) أنظر شفاء العليل ص (١٤٢ ـ ١٨٢).

شاء كان ومـالم يشـأ لم يكن، وهـو الذي يعطي ويمنع، ويخفض ويرفـع، ويعـز ويذل، ويغني ويفقـر، ويضـل ويهـدي، ويسعـد ويشقي، ويولي الملك من يشاء، وينزعه ممن يشاء، ويشرح صدر من يشاء للإسلام، ويجعل صدر من يشاء ضيقاً كأنما يصعد في السماء. . وهـو الـذي جعل المسلم مسلمًا والمصلي مصلياً قال الخليل: «ربنا واجعلنـا مسلمـين لك ومن ذريتنا أمة مسلمة لك»[1] وقال: «رب اجعلني مقيم الصلاة ومن ذريتي»[2].

وقال تعالى: «وجعلنا منهم أئمة يهدون بأمرنا لما صبروا»[3] وقال عن آل فرعون: «وجعلناهم أئمة يدعون إلى النار»[4]. . وقال تعالى: « من يهد الله فهو المهتد ومن يضلل فلن تجد له ولياً مرشداً»[5] وهو سبحانه خالق كل شيء وربه ومليكه، وله فيما خلقه حكمة بالغة، ونعمة سابغة ورحمة خاصة وعامة وهو لا يسأل عما يفعل وهم يسألون لا لمجرد قدرته وقهره، بل لكمال علمه وقدرته ورحمته وحكمته»[6].

وقد رد الإمام الأشعري على المعتزلة في قولهم إن الله هدى الناس أجمعـين وإن الضـلال من عنـد الضالين أنفسهم. فبين لهم عدم استقامة هذا القول ومناقضته لنصوص القرآن. وعدم تأييد اللغة لهم بأن المسمى ضالاً يقال له أضل وألزمهم إلزامات لا مفك لهم منها[7].

---

(١) سورة البقرة: آية (١٢٨).
(٢) سورة إبراهيم: آية (٤٠).
(٣) سورة السجدة: آية (٢٤).
(٤) سورة القصص: آية (٤١).
(٥) سورة الكهف: آية (١٧).
(٦) مجموع فتاوي ابن تيمية (٨: ٧٨، ٧٩).
(٧) أنظر الإبانة للأشعري ص (٥٥ ـ ٥٩).

٤ ـ التعديل والتجوير:

مذهب ابن حزم في التعديل والتجوير[1] هو أن الله عدل لايجور ولايظلم فلا ينسب إليه جور ولا ظلم، لأنـه هو الحاكم المطلق، والخالق لكل ماسواه، فلا يسأل عما يفعل، يفعل ما يشاء، لا راد لقضائه، ولا معقب لحكمه، وليس لأحد عليه حق ولا حجة مهما كان، وكل ما يفعل فهو الحق والعدل، ولا يشبه بخلقه فيحسن منه ماحسن منهم، ويقبح منه ما قبح منهم، لأنه تبارك وتعالي يخالفهم في ذاته وصفاته وأفعاله.

يقول ابن حزم في تقرير هذا المذهب: «والقول الصحيح هو أن العقل الصحيح يعرف بصحته ضرورة أن الله تعالى حاكم على كل مادونه، وأنه تعالى غير محكوم عليه، وأن كل ما سواه تعالى فمخلوق له عز وجل سواء كان جوهراً حاملاً، أو عرضاً محمولاً لا خالق سواه، وأنه يعذب من يشاء أن يعذبه ويرحم من يشاء أن يرحمه، وأنه لايلزم أحداً إلا ما ألزمه الله عز وجل، ولا قبيح إلا ما قبح الله، ولا حسن إلا ما حسن الله، وأنه لايلزم لأحد على الله تعالى حق ولا حجة ولله تعالى على كل من دونه ومادونه الحق الواجب والحجة البالغة لو عذب المطيعين والملائكة والأنبياء في النار مخلدين لكان ذلك له ولكان عدلاً

---

(١) العدل: ضد الجور، وهو عبارة عن الأمر المتوسط بين طرفي الإفراط والتفريط، فهو مصدر بمعنى العدالة، وهو الاعتدال والاستقامة، وهو الميل إلى الحق، أنظر مختار الصحاح ص (١٤٧) والتعريفات للجرجاني ص (١٢٨). وبيان كشف الألفاظ لمحمود اللامشي ص (٢٥٦) والقاموس (٤ :١٣) والجور: نقيض العدل: وهو ضد القصد، وكل ما مال فقد جار وجار عن الطريق عدل، ويقال جار عليه في الحكم، أنظر مختار الصحاح ص (١١٦) ولسان العرب (٥ : ٢٢٤).

وحقاً منه، ولو نعم إبليس والكفار في الجنة مخلدين كان ذلك له، وكان حقاً وعدلاً منه وأن كل ذلك إذا أباه الله تعالى وأخبر أنه لا يفعله صار باطلاً وجوراً وظلمًا.

وقد علم المسلمون أن الله تعالى عدل لا يجور ولا يظلم ومن وصفه عز وجل بالظلم والجور فهو كافر ولكن هذا ليس على ما ظنه الجهال من أن عقولهم حاكمة على الله تعالى في أن لا يحسن منه إلا ما حسنت عقولهم، وأنه يقبح منه تعالى ماقبحت عقولهم وهذا هو تشبيه مجرد لله تعالى بخلقه إذا حكموا عليه بأنه تعالى يحسن منه ما حسن منا ويقبح منه ما قبح منا ويحكم عليه في العقل بما يحكم علينا.

والحق أن كل ما فعله الله تعالى أي شيء كان فهو منه عز وجل حق وعدل وحكمة، وإن كان بعض ذلك «منا» جوراً وسفهاً وكل ما لم يفعله الله عز وجل فهو الظلم والباطل والعبث والتفاوت، وأما إجراؤهم الحكم على الباري تعالى بمثل ما يحكم به بعضنا على بعض فضلال بين.

فإن قيل: هل في أفعال الله تعالى عبث وضلال ونقص ومذموم؟

قلنا: إما أن يكون في أفعاله تعالى عبث يوصف به أو عيب مضاف إليه أو ضلال يوصف به أو نقص ينسب إليه أو جور منه أو ظلم منه أو مذموم منه فلا يكون ذلك أصلاً بل أفعاله عدل وحكمة وخير وصواب وكلها حسن منه تعالى ومحمود منه.

ولكن فيها عيب على من ظهر منه ذلك الفعل وعبث منه وضلال منه وظلم منه ومذموم منه، ثم نسألهم فنقول لهم هل في أفعاله تعالى سخف وجنون وحمق وفضائح ومصائب وقبح وأقذار وأنتان ونجس ونحو هذا، فإن قالوا: لا، أكذبهم الله عز وجل بقوله تعالى: «ما

أصاب من مصيبة في الأرض ولا في أنفسكم إلا في كتاب من قبل أن نبرأها»[1].

وإن قالوا: إن الله تعالى خلق كل ذلك، ولكن لايضاف شيء منه إلى الله عز وجل على الوجه المذموم، ولكن على الوجه المحمود، قلنا هذا قولنا فيما سألتمونا عنه [2].

تناول ابن حزم بالبحث تحت عنوان التعديل والتجوير مسألتين:

عدل الله تعالى وتنزيهه عن الظلم.

والتحسين والتقبيح.

فأثبت في المسألة الأولى أن الله عدل لا يجور ولايظلم، ولايصح نسبة الظلم والجور إليه.

وهذه المسألة محل اتفاق بين المسلمين، وسائر أهل الملل فعندهم أن الله تعالى عدل قائم بالقسط، لايظلم شيئاً بل هو منزه عن الظلم[3].

ولكن حصل الاختلاف في معنى الظلم الذي ينزه الله عنه.

ونرى في نفي ابن حزم الظلم عن الله تعالى وعدم صحة نسبة الجور والظلم إليه أنه علل ذلك بأن الله هو الحاكم المطلق، والخالق لكل مادونه وأنه لايسأل عما يفعل.. إلى آخر ماذكر.

---

(١) سورة الحديد: آية (٢٢).

(٢) أنظر الفصل لابن حزم (٣: ٩٨، ١٠٥، ١٢٢).

(٣) أنظر رسالة في معنى كون الرب عادلا في تنزهه عن الظلم لابن تيمية ضمن جامع الرسائل المجموعة الأولى ص (١٢١).

وفي هذا القول موافقة لمن فسر الظلم بما ليس بممكن الوجود وأن كل ممكن إذا قدر وجوده منه فإنه عدل، والظلم هو الممتنع عند هؤلاء كالجمع بين الضدين[1] فإن الظلم إما التصرف في ملك الغير أو مخالفة الآمر الذي تجب طاعته، ولا يكون هذا بالنسبة لله إذ كل ماسواه ملكه. وليس فوق الله آمر تجب عليه طاعته، فكل ما تصور وجوده وقدر فهو عدل، وهذا قول المجبرة مثل جهم ومن تبعه، وهو قول الأشعري وأمثاله من أهل الكلام وقول من وافقهم من الفقهاء وأهل الحديث والصوفية[2].

ونرى عدم استقامة هذا المعنى للظلم والعدل، وأن الصواب هو: أن الظلم وضع الشيء في غير موضعه[3]، والعدل وضع كل شيء في موضعه، والله سبحانه حكم عدل يضع كل شيء في موضعه الذي يناسبه وتقتضيه الحكمة والعدل، ولا يفرق بين متماثلين ولايسوى بين مختلفين ولا يعاقب إلا من يستحق العقوبة فيضعها موضعها لما في ذلك من الحكمة والعدل، قال سبحانه وتعالى: «أفنجعل المسلمين كالمجرمين مالكم كيف تحكمون»[4] وقال تعالى: «أم نجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الأرض، أم

---

(١) الضدان: صفتان وجوديتان يتعاقبان في موضوع واحد يستحيل اجتماعهما كالسواد والبياض. التعريفات للجرجاني ص (١٢٠) وأنظر الحدود والحقائق للأبي (٢١، ٢٢).

(٢) أنظر رسالة في معنى كون الرب عادلا في تنزهه عن الظلم ضمن جامع الرسائل لابن تيمية المجموعة الأولى ص (١٢١، ١٢٢).

(٣) أنظر مختار الصحاح ص (٤٠٥)، والتعريفات للجرجاني ص (١٢٥)، والقاموس (٤: ١٤٥).

(٤) سورة القلم: الآيتان (٣٥، ٣٦).

نجعل المتقين كالفجار»[1] وقال: «أم حسب الذين اجترحوا السيئات أن نجعلهم كالذين آمنوا وعملوا الصالحات»[2]

وبهذا القول يتبين أن كل ما يفعله الرب فهو عدل، فلا يظلم مثقال ذرة ولا يجزي أحداً إلا بذنبه ولا يخاف أحد ظلمًا ولا هضمًا"[3].

وفي المسألة الثانية: التحسين والتقبيح، تناول ابن حزم بالبحث شيئين:

الأول:

أن الحسن والقبح ليسا عقليين فلا قبيح إلا ما قبح الله، ولا حسن إلا ما حسن الله تعالى.

الثاني:

أن الله تعالى لا يُحكم عليه بالعقل بما يُحكم به علينا فيحسن منه ما حسن منا ويقبح منه ماقبح منا، وهذا المسلك صحيح فالله لا يقاس بخلقه، فلا يحكم عليه بما يحكم عليهم فذاته وصفاته وأفعاله تخالف ذواتهم وصفاتهم وأفعالهم فقياسه بهم قياس غير صحيح.

وأقوال القدرية الباطلة مترتبة على قياس الله تعالى بخلقه في التحسين والتقبيح، وهم مشبهة الأفعال يشبهون الخالق بالمخلوق، والمخلوق بالخالق، وهذا مذهب باطل.

فأفعال الله تعالى لا تمثل بأفعال المخلوقين فإن المخلوق لو كان له عبيد يظلمون ويأتون الفواحش وهو قادر على منعهم وتركهم فلم

---

(١) سورة ص: آية (٢٨).

(٢) سورة الجاثية: آية (٢١).

(٣) أنظر رسالة في معنى كون الرب عادلا في تنزهه عن الظلم. ضمن جامع الرسائل لابن تيمية المجموعة الأولى ص (١٢٣-١٢٦).

يمنعهم كان ذلك قبيحاً منه وكان مذموماً على ذلك، والرب تعالى وهو القادر على كل شيء يترك عبيده يظلمون ويأتون الفواحش وهو قادر على منعهم وليس ذلك بقبيح منه لما له في ذلك من الحكمة البالغة والنعمة السابغة هذا على قول السلف والجمهور الذين يثبتون الحكمة في خلق الله وأمره[1].

يقول ابن تيمية: «إنه ليس ما حسن منه «من الله» حسن منا وليس ما قبح منه يقبح منا، فإن المعتزلة شبهت الله بخلقه، وذلك أن الفعل يحسن منا لجلبه المنفعة، ويقبح لجلبه المضرة ويحسن لأنا أمرنا به، ويقبح لأنا نهينا عنه، وهذان الوجهان منتفيان في حق الله تعالى قطعاً»[2].

أما نفي الحسن والقبح العقليين فهو خلاف قول المعتزلة فهذا القول طرف وقول المعتزلة طرف آخر وليس الصواب واحداً منهما.

إذ أن من ينفي الحسن والقبح العقليين يقول كما قال ابن تيمية: «إن الأفعال لم تشتمل على صفات هي أحكام ولا على صفات هي علل للأحكام بل القادر أمر بأحد المتماثلين دون الآخر، لمحض الإرادة لا لحكمة ولا لرعاية مصلحة في الخلق والأمر. وهذا القول ولوازمه قول ضعيف مخالف للكتاب والسنة، ولإجماع السلف والفقهاء، مع مخالفته أيضاً للمعقول الصريح، فإن الله نزه نفسه عن

---

(١) أنظر مجموع فتاوي ابن تيمية (٨: ، ٤٣١، ٤٣٢، ٩١، ٩٢).

(٢) قاعدة في المعجزات والكرامات لابن تيمية ضمن الرسائل والمسائل (٥: ٢٩).

الفحشاء فقال: «إن الله لايأمر بالفحشاء»[1] كما نزه نفسه عن التسوية بين الخير والشر فقال: «أم حسب الذين اجترحوا السيئات أن نجعلهم كالذين آمنوا وعملوا الصالحات سواء محياهم ومماتهم ساء مايحكمون»[2]. وقال: «أفنجعل المسلمين كالمجرمين؟ مالكم كيف تحكمون؟»[3]. وقال: «أم نجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الأرض؟ أم نجعل المتقين كالفجار؟»[4].

وعلى قول نفاة التحسين والتقبيح العقليين لافرق في التسوية بين هؤلاء وهؤلاء وبين تفضيل بعضهم على بعض ليس تنزيهه عن أحدهما بأولى من تنزيهه عن الآخر وهذا خلاف المنصوص والمعقول وقد قال الله تعالى: «الله أعلم حيث يجعل رسالته»[5]. وعندهم أن تعلق الإرسال بالرسول لايستلزم ثبوت صفة لاقبل التعلق ولا بعده والفقهاء وجمهور المسلمين يقولون: الله حرم المحرمات فحرمت، وأوجب الواجبات فوجبت فهنا شيئان:

أحدهما: الإيجاب والتحريم.
والثاني: الوجوب والحرمة.

فالأول كلام الله تعالى وخطابه، والثاني صفة الفعل.

والله تعالى عليم حكيم، أمر ونهى لعلمه بما في الأمر والنهي والمأمور والمحظور من مصالح العباد ومفاسدهم، وهو أثبت حكم الفعل.

---

(١) سورة الأعراف: آية (٢٨).
(٢) سورة الجاثية: آية (٢١).
(٣) سورة القلم: الآيتان (٣٥، ٣٦).
(٤) سورة ص: آية (٢٨).
(٥) سورة الأنعام: آية (١٢٤).

وأما صفته فقد تكون ثابتة بدون الخطاب»[1].

يقول ابن القيم: «والحق.. أن الأفعال في نفسها حسنة وقبيحة، كما أنها نافعة وضارة، والفرق بينهما كالفرق بين المطعومات والمشمومات والمرئيات، ولكن لا يترتب عليها ثواب ولا عقاب إلا بالأمر والنهي.

وقبل ورود الأمر والنهي لا يكون قبيحاً موجباً للعقاب مع قبحه في نفسه بل هو في غاية القبح. والله لا يعاقب عليه إلا بعد إرسال الرسل فالسجود للشيطان والأوثان، والكذب، والزنا، والظلم والفواحش كلها قبيحة في ذاتها، والعقاب عليها مشروط بالشرع»[2].

فالصواب في مسألة التحسين والتقبيح أنه ثلاثة أنواع:

الأول:

ما يكون فيه الفعل مشتملاً على مصلحة أو مفسدة، ولو لم يرد الشرع بذلك كالعدل والظلم. فالأول مشتمل على مصلحة العالم، والثاني مشتمل على فسادهم، فالحسن والقبح في هذا قد يعلم بالعقل، وورود الشرع بتقبيح الظلم، وتحسين العدل ليس فيه

---

(١) مجموع فتاوي ابن تيمية (٨: ٤٣٣، ٤٣٤) بتصرف. وأنظر قاعدة في المعجزات له ضمن الرسائل والمسائل (٥: ٣٠).

(٢) مدارج السالكية لابن القيم (١، ٢٣١). وأنظر رسالة الاحتجاج بالقدر لابن تيمية ضمن المجموعة الكبرى (٢: ١٠٤، ١٠٥).

إثبات صفة للفعل لم تكن من قبل، لكن العقاب على الفعل القبيح لا يحصل إلا بعد ورود الشرع بذلك لقوله تعالى: «وما كنا معذبين حتى نبعث رسـولاً»[1] وقوله: «رسلاً مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل»[2] وقوله: «وما كان ربك مهلك القرى حتى يبعث في أمها رسولاً، يتلوا عليهم آياتنا وماكنا مهلكي القرى إلا وأهلها ظالمون»[3]. ومثل هذا في القرآن والسنة كثير.

النوع الثاني:

ما يحصل فيه الحسن والقبح بخطاب الشارع فإذا أمر بشيء صار حسناً، وإذا نهى عن شيء صار قبيحاً.

النوع الثالث:

ما أمر الله تعالى به لحكمة في نفس الأمر للامتحان هل يطاع أم يعصى، وليس المراد فعل المأمور به، وقد يكون المأمور به حسناً في العقل وقد يكون قبيحاً، وهذا مثل أمر الله تعالى إبراهيم عليه السلام بذبح ابنه فلما أسلما وتله للجبين وحصل المقصود فداه الله بالذبح كما قال سبحانه: «فلما بلغ معه السعي قال يابني إني أرى في المنام أني أذبحك، فانظر ماذا ترى. قال ياأبت إفعل ما تؤمر ستجدني إن شاء الله من الصابرين. فلما أسلما وتله للجبين، وناديناه أن ياإبراهيم قد صدقت الرؤيا إنا كذلك نجزي المحسنين. إن هذا

(١) سورة الإسراء: آية (١٥).
(٢) سورة النساء: آية (١٦٥).
(٣) سورة القصص: آية (٥٩).

لهو البلاء المبين وفديناه بذبح عظيم»[1].

وإثبات هذه الأقسام جميعاً هو مذهب الحكماء والجمهور وهو الصواب[2].

٥ ـ تعليل أفعال الله:

مذهب ابن حزم أن الله تعالى لا يفعل شيئاً لعلة، فلا علة لما فعل، ولا علة لما لم يفعل لأنه لاشرط عليه، ولا علة موجبة عليه أن يفعل شيئاً لأن الفعل لعلة يلزم عليه لوازم تمتنع في حق الله تبارك وتعالى، ولأن هذه صفة الخلق والله خلاف خلقه من كل الوجوه فيجب أن يكون فعله لا لعلة بل لأنه شاء ذلك.

يقول: «إن الخلق لما كانوا لا يقع منهم الفعل إلا العلة وجب للبراهين الضرورية أن الباري جل وعز خلاف جميع خلقه من جميع الجهات فلما كان ذلك وجب أن يكون فعله لا لعلة بخلاف أفعال الخلق ولا يجب أن يقال في شيء من أفعاله لم فعل هكذا أولا؛ إذ حبا الإنسان بالعقل وحرمه سائر الحيوان، وخلق بعض الحيوان صائداً وبعضه مصيداً وباين جميع مفعولاته كما شاء.. تعالى الذي لايسأل عن فعله يقول تعالى: «لايسأل عما يفعل وهم يسألون»[3] . »[4].

ويقول: «إنه تعالى لا يفعل شيئاً لعلة وإنه تعالى يفعل مايشاء،

---

(١) سورة الصافات: الأيات: (١٠٢ ـ ١٠٧).

(٢) أنـظر مجموع فتاوي ابن تيمية (٨: ٤٣٤ ـ ٤٣٦)، ومدارج السالكين لابن القيم (١: ٢٣١ ـ ٢٣٧).

(٣) سورة الأنبياء: آية (٢٣).

(٤) الأصول والفروع لابن حزم: (١: ١٨١).

وإن كل ما فعله فهو عدل وحكمه أي شيء كان»[1].

ويبرهن أبومحمد على امتناع أن يكون الله تعالى يخلق شيئاً لعلة بقوله: إنه لو فعل شيئاً مما فعل لعلة كانت تلك العلة إما لم تزل معه وإما مخلوقة محدثة ولا سبيل إلى قسم ثالث، فلو كانت لم تزل معه لوجب من ذلك شيئان ممتنعان:

أحدهما: أن معه تعالى غيره لم يزل.

والثاني: أنه كان يجب إذ كانت علة الخلق لم تزل أن يكون الخلق لم يزل لأن العلة لا تفارق المعلول، ولو فارقته لم تكن علة له.

وأيضاً فلو كانت ههنا علة موجبة عليه تعالى أن يفعل مافعل لكان مضطراً مطبوعاً أو مدبراً مقهوراً لتلك العلة وهذا خروج عن الإلهية ولو كانت العلة محدثة لكانت ولابد إما مخلوقة له تعالى وإما غير مخلوقة.

والقول بعلة محدثة وغير مخلوقة غير صحيح، لأن المحدث لا يكون إلا مخلوقاً فبطل هذا القسم.

وإن كانت مخلوقة وجب ولابد أن تكون مخلوقة لعلة أخرى أو لغير علة، فإن وجب أن تكون مخلوقة لعلة أخرى وجب مثل ذلك في العلة الثانية وهكذا أبدا وهذا يوجب وجوب محدثين لانهاية لعددهم وهذا باطل.

وإن قالوا: بل خلقت العلة لا لعلة، سئلوا: من أين وجب أن

---

(١) الفصل لابن حزم (١ : ٦٩).

يخلق الأشياء لعلة ويخلق العلة لا لعلة؟ ولا سبيل إلى دليل»[1].

هذا ما يراه ابن حزم في أفعال الله تعالى، أنها غير معللة. وأن الله تعالى لا يفعل شيئاً لعلة أوجبت عليه الفعل، مع أن كل ما فعله ويفعله فهو عدل وحكمه أي شيء كان.

هذا المبحث ـ تعليل أفعال الله، أو عدم تعليلها ـ مبحث واسع جداً يدخل فيه حدوث العالم، ووحدانية الله تعالى وصفاته وأفعاله وأحكامه إلى غير ذلك من المباحث الطويلة والمتشعبة.

وليس غرضنا هنا هو بحث الموضوع من حيث هو والتعرض لمسائله وفروعه فإن هذا ليس مجال بحثنا، فموضوعنا هو معرفة مذهب ابن حزم ونقده.

ومن خلال عرضنا السابق لرأي ابن حزم في أفعال الله ظهرت لنا مخالفته لرأى السلف القائلين بتعليل أفعال الله تعالى إذ ينفي أن الله تعالى يفعل شيئاً لعلة وهذا القول كما قال ابن تيمية:

«قد قال به طوائف من أصحاب مالك والشافعي وأحمد وغيرهم وهو قول الأشعرى وأصحابه وقول كثير من نفاة القياس الظاهري كابن حزم وأمثاله»[2].

---

(١) المحلى لابن حزم (١ : ٥، ٦) بتصرف، وأنظر الفصل له (١ :٢٣، ٢٤، ٦٩، ٧٧) والأصول والفروع له (١ : ١٨٦).

(٢) رسالة الإرادة والأمر لابن تيمية ضمن مجموعة الرسائل الكبرى: (١ : ٣٢٦، ٣٢٧) وأنظر مجموعة الفتاوي له (٨: ٣٧، ٣٨). ومنهاج السنة النبوية له (١ : ٣٤، ٣٥). وشرح قصيدة ابن القيم النونية للهراس (١ : ٢٥).

ويقول: «وهذا القول في الأصل قول جهم بن صفوان ومن تبعه من المجبرة»[1].

والـــذي نراه صواباً هو مذهب القـائلين بأن الله تعـالى فعـل المفعولات وأمر بالمأمورات لحكمة محمودة.

وأصحاب هذا القول كما ذكر ابن تيمية أكثر الناس من المسلمين وغير المسلمين فقال به طوائف من أصحاب الأئمة الأربعة وغيرهم، وطـوائف من أهل الكلام من المعتزلة والكرامية والمرجئة وغيرهم، وأكثر أهل الحديث والتصوف وأهل التفسير وأكثر قدماء الفلاسفة وكثير من متأخيرهم على اختلاف فيما بين هؤلاء القائلين بالتعليل[2].

والذي قلنا بتصحيحه من أقوال هؤلاء هو ماقال به طوائف من الفقهاء وأهل الحديث والصوفية وأهل الكلام وغيرهم والمتفلسفة وهو كما قال ابن تيمية:

«أنه يفعل ما يفعل سبحانه لحكمة يعلمها وهو يعلم العباد أو بعض العبـاد من حكمته ما يطلعهم عليه وقد لا يعلمون ذلك، والأمور العامة التي يفعلها تكون لحكمة عامة ورحمة عامة كإرساله محمداً صلى الله عليه وسلم فإنه كما قال تعالى «وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين»[3] فإن إرساله كان من أعظم النعمة على الخلق وفيه أعظم حكمة للخالق ورحمة منه لعباده»[4].

---

(١) مجموعة الفتاوي لابن تيمية (٨ : ٣٨) وأنظر منهاج السنة النبوية له (١ : ٣٥) وشرح قصيدة ابن القيم النونية للهراس (١ : ٢٥، ٢٦).

(٢) أنـظر رسالة الإرادة والأمر لابن تيمية ضمن الرسائل الكبرى (١ : ٢٣١) ومنهاج السنة (١ : ٣٤، ٣٥).

(٣) سورة الأنبياء: آية (١٠٧).

(٤) رسالة الإرادة والأمر ضمن الرسائل الكبرى لابن تيمية: (١ : ٣٣٥).

وسنذكر بعض أدلة هذا الرأي، ثم نعود إلى ما ادعى ابن حزم أنه مانع من تعليل أفعال الله تبارك وتعالى فنجيب عليه إن شاء الله تعالى.

الأدلة على القول بالتعليل:

الدليل الأول:

إخبار الله تعالى في القرآن الكريم أنه فعل كذا لكذا وهذا في القرآن كثير جداً من ذلك قوله تعالى:

«الله الذي خلق سبع سموات ومن الأرض مثلهن يتنزل الأمر بينهن لتعلموا أن الله على كل شيء قدير وأن الله قد أحاط بكل شيء علمًا»[1]. وقال: «رسلاً مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل»[2]. وقوله: «وما جعلنا القبلة التي كنت عليها إلا لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه»[3].

فإن قيل اللام في هذا كله لام العاقبة كقوله تعالى: «فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدواً وحزناً»[4] وقوله: «ولتصغى إليه أفئدة الذين لا يؤمنون بالآخرة وليرضوه وليقترفوا ما هم مقترفون»[5]. وغير ذلك مما هو في القرآن كثير فإن ما بعد اللام في هذا ليس هو الغاية

---

(١) سورة الطلاق: آية (١٢).
(٢) سورة النساء: آية (١٦٥).
(٣) سورة البقرة: آية (١٤٣).
(٤) سورة القصص: آية (٨).
(٥) سورة الأنعام: آية (١١٣).

المطلوبة، ولكن لما كان الفعل منتهياً إليه وكان عاقبة الفعل دخلت عليه لام التعليل وهي في الحقيقة لام العاقبة.

قلنا: إن لام العاقبة إنما تجيء في حق من لايكون عالماً بعواقب الأمور ومصايرها فيفعل الفعل الذي له عاقبة لايعلمها كآل فرعون.

فأما من هو بكل شيء عليم وعلى كل شيء قدير فلا يتصور منه أن يفعل فعلاً له عاقبة لايعلمها، وإذا علم أن فعله له عاقبة فلا يقصد بفعله ما يعلم أنه لا يكون فإن ذلك تمن وليس بإرادة.

فاللام الواردة في أفعال الله وأحكامه لام الحكمة والغاية المطلوبة[1].

وقد أجاب ابن القيم أيضاً على الاعتراض بجواب آخر، بإمكان حمل ما احتجوا به على أن اللام للعاقبة بحمل ذلك على أنها لام التعليل[2].

ومـا يلزم نفـاة التعليل: أنهم يقولون بأن الله تعالى أيد الرسل وأصحبهم بالمعجزات الخارقة للعادة بإحالة الطبائع المخالفة لما بني عليه العالم، وذلك لا يكون إلا من الله تعالى فهو الفاعل لها اتفاقاً وأنها لتصحيح صدق الرسل وصحة ما أتوا به من عند الله تعالى وهذا يخالف قولكم أن الله لا يفعل شيئاً لشيء وهذا باعترافكم أن الله فعل المعجزات لتصديق الرسل وهذا تعليل لأفعال الله تعالى فثبت تناقضكم[3].

---

(١) أنظر شفاء العليل لابن القيم ص (٤٠٠ ـ ٤٠٢)، ومجموعة فتاوي ابن تيمية (٨: ١٨٧).

(٢) أنظر شفاء العليل لابن القيم ص (٤٠٢ ـ ٤٠٧).

(٣) أنظر الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح لابن تيمية (٤: ٢٥٧).

الدليل الثاني:

إتيان الله تبارك وتعالى بكي وهي صريحة في التعليل في مواضع من كتابه من ذلك قوله تعالى: «ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فلله وللرسول ولذى القربي واليتامى والمساكين وابن السبيل كي لايكون دولة بين الأغنياء منكم»[1].

ففي هذه الآية ذكر سبحانه علة قسمة الفيء وهي منع الأغنياء من تداوله بينهم دون الفقراء[2].

الدليل الثالث:

الإتيان بلعل بعد إخبار الله أو أمره، وهي في كلام الله تعالى للتعليل المحض ولا تصح للترجي حيث لايصح ذلك على الله تعالى.

وتأتي للترجي إذا كانت من المخلوق حيث يصح عليه ذلك.

ومما وردت فيه قوله تعالى: «اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون»[3].

وقوله: إنا أنزلناه قرآنا عربياً لعلكم تعقلون»[4].

فلعل في الآيتين وفي غيرهما مما وردت فيه؛ للتعليل[5].

---

(١) سورة الحشر: آية (٧).

(٢) أنظر شفاء العليل: ص (٤٠٧).

(٣) سورة البقرة: آية (٢١).

(٤) سورة يوسف: آية (٢).

(٥) أنظر شفاء العليل ص (٤١٢).

الدليل الرابع :

إنكار الله سبحانه على من زعم أنه لم يخلق الخلق لغاية ولا لحكمة قال تعالى : «أفحسبتم أنما خلقناكم عبثاً»[1] . وقال : «وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما لاعبين ، ما خلقناهما إلا بالحق»[2] والحق هو الحكم والغايات المحمودة التي لأجلها خلق الله ذلك كله .

وقد أثنى الله تعالى على عباده المؤمنين حيث نزهوه عن إيجاد الخلق لالشيء ولا لغاية فقال تعالى : «ويتفكرون في خلق السموات والأرض ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانك»[3] وأخبر أن هذا ظن أعدائه لاظن أوليائه فقال : «وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما باطلاً ذلك ظن الذين كفروا»[4] .

وفي الآيات دلالة ظاهرة على أن الله خلق المخلوقات غير عابث ولا لاعب بل لغرض هو الحق وهو الحكم والغايات التي لأجلها خلق الموجودات[5] .

الدليل الخامس :

جواب الله تعالى للملائكة : بقوله : «إني أعلم مالاتعلمون» حين قال لهم : «إني جاعل في الأرض خليفة» قالوا أتجعل فيها من يفسد

---

(١) سورة المؤمنون : آية (١١٥) .

(٢) سورة الدخان : الآيتان (٣٨، ٣٩) .

(٣) سورة آل عمران : آية (١٩١) .

(٤) سورة ص : آية (٢٧) .

(٥) أنظر شفاء العليل ص(٤١٦ ، ٤١٧) .

فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك»[1].

يقول ابن القيم: «لو كان فعله مجرداً عن الحكم والغايات والمصالح لكان الملائكة أعلم به إن سألوا هذا السؤال، ولم يصح جوابهم بتفرده بعلم مالا يعلمونه من الحكم والمصالح التي في خلق هذه الخليقة.

ولهذا كان سؤالهم إنما وقع عن وجه الحكمة، لم يكن اعتراضاً على الرب تعالى، ولو قدر أنه على وجه الاعتراض فهو دليل على علمهم أنه لايفعل شيئاً إلا لحكمة، فلما رأوا أن خلق هذه الخليقة مناف للحكمة في الظاهر سألوه عن ذلك.

ومن هذا قوله تعالى: «وإذا جاءتهم آية قالوا لن نؤمن حتى نؤتى مثل ما أوتي رسل الله الله أعلم حيث يجعل رسالته»[2] فأجابهم بأن حكمته وعلمه يأبى أن يضع رسالاته في غير محلها وعند غير أهلها، ولو كان الأمر راجعاً إلى محض المشيئة لم يكن في هذا جواب. بل كان الجواب أن أفعاله لا تعلل وهو يرجح مثلاً على مثل بغير مرجح والأمر عائد إلى مجرد القدرة كما يقوله المنكرون»[3].

وذكر الله تعالى في القرآن أنه أعلم في مواضع كثيرة ومختلفة مخبراً بها أنه فعل ما فعل عالماً بكل ما سيكون عليه المفعول.

وعلى هذا فلا يكون فعله للأشياء إلا لغرض وغاية هو أعلم بها.

---

(١) سورة البقرة: آية (٣٠).
(٢) سورة الأنعام: آية (١٢٤).
(٣) شفاء العليل ص(٤٢٧).

الدليل السادس:

أن الفعل لغير علة وغاية مطلوبة، إما أن يكون لمانع يمنع من إرادة تلك الغاية وقصدها، أو لاستلزامه نقصاً ومنافاته كمالاً.

ولا مانع يمنع الرب تبارك وتعالى من فعل ما يريد يقول سبحانه «إن الله يفعل ما يريد»[1] ويقول: «إن الله يفعل ما يشاء»[2] فلا راد لقضائه ولا معقب لحكمه يتصرف في ملكه كما يشاء سبحانه.

أما استلزام النقص فيدرك في أول العقل أن من يفعل لحكمة وغاية مطلوبة يحمد عليها أكمل ممن يفعل لالشيء البتة.

ثم إن الفعل لغير غرض عبث ينزه الله عنه وقد نفى سبحانه هذا عن خلقه للمخلوقات بقوله: «وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما لاعبين»[3]. فقد خلق المخلوقات لحكمة وغاية وليس لعباً.

والفعل لغاية لا يستلزم النقص إلا إذا كان الفاعل لا يقدر على الفعل إلا لهذه الغاية، ولا يقول أصحاب التعليل بذلك بل يقولون بكمال قدرة الله على كل شيء.

فإن قيل: إن من يفعل لعلة فإنه يكون قبلها ناقصاً.

قلنا: إن أردتم بذلك، عدم ما تجدد فغير مسلم أن عدمه قبل ذلك الوقت الذي اقتضت الحكمة وجوده فيه يكون نقصاً.

وإن أردتم بكونه ناقصاً معنى غير ذلك فممنوع. بل يقال عدم

---

(١) سورة الحج: آية (١٤).

(٢) سورة الحج: آية (١٨).

(٣) سورة الدخان: آية (٣٨).

الشيء في الوقت الذي لم تقتض الحكمة وجوده فيه من الكمال كما أن وجوده في وقت اقتضاء الحكمة وجوده كمال، فليس عدم كل شيء نقصاً بل عدم ما يصلح وجوده هو النقص كما أن وجود ما لا يصلح وجوده نقص فتبين أن وجود هذه الأمور حين اقتضت الحكمة عدمها هو النقص لا أن عدمها هو النقص[1].

يقول ابن القيم: «إن كمال الرب تعالى وجلاله وحكمته وعدله ورحمته وقدرته وإحسانه وحمده ومجده وحقائق أسمائه الحسنى تمنع كون أفعاله صادرة منه لا لحكمة ولا لغاية مطلوبة، وجميع أسمائه الحسنى تنفي ذلك وتشهد ببطلانه»[2].

ما أشرنا إليه من الأدلة على تعليل أفعال الله تعالى جزء قليل من أدلة القائلين بالتعليل رأينا في هذا القدر منها كفاية، وإلا فإن الأدلة على ذلك كثيرة جداً.

فقد استدل ابن القيم في كتابه شفاء العليل من كلام الله وكلام رسوله صلى الله عليه وسلم على تعليل أفعال الله وأنه لا يفعل إلا لحكمة محمودة باثنين وعشرين نوعاً من الأدلة [3].

بعد أن عرضنا مذهب ابن حزم في تعليل أفعال الله تعالى، وبينا أن الراجح لدينا خلافه وبيناه وذكرنا بعض أدلته، نعود لنجيب على شبه المذهب المرجوح كما وعدنا فنقول:

---

(١) أنظر رسالة الإرادة والأمر لابن تيمية ضمن المجموعة الكبرى: (١: ٣٧٩-٣٨١). وشفاء العليل ص(٤٢٩).

(٢) شفاء العليل: ص (٤٣٠).

(٣) أنظر شفاء العليل: ص (٤٠٠ - ٤٣٠).

إن ذهاب ابن حزم إلى القول بعدم تعليل أفعال الله تعالى يخالف ما يدعيه من المذهب ـ الأخذ بظواهر النصوص ـ فالله سبحانه ذكر في كتابه في مواضع كثيرة أنه فعل كذا من الأفعال، لكذا من الأغراض، وذلك نص ظاهر على تعليل أفعاله سبحانه، ولو التزم الظاهرية لحتمت عليه القول بتعليل أفعال الله ولكنه تجاهلها هنا كعادته في مواضع أخرى نبهنا على ما هو في موضوعنا منها.

ومما رأى ابن حزم أنه مانع من تعليل أفعال الله تعالى، أن الخلق لا يقع منهم الفعل إلا لعلة والله خلاف خلقه.

وهذا القول غير صحيح فإن الخلق يقع الفعل منهم لعلة ولغير علة كتصرفات فاقد الوعي، والذي يفعل من الخلق لعلة أكمل ممن يفعل لغير علة.

والله سبحانه متصف بالكمال المطلق. ومما هو متفق عليه:

أن كل كمال ثبت لموجود من غير استلزام نقص فالخالق تعالى أحق به وأكمل فيه منه، وكل نقص تنزه عنه مخلوق فالخالق أحق بالتنزه عنه وأولى ببراءته منه[1].

والله تعالى متصف بالكمال المطلق، وهو خلاف خلقه بلاشك وإذا كان لايفعل إلا لعلة، وكان في خلقه من هو متصف بذلك، فلا يلزم من ذلك تشابه بين الخالق والمخلوق فلكل ما يخصه ويناسبه

---

(١) أنظر رسالة الإرادة والأمر لابن تيمية ضمن المجموعة الكبرى (١ : ٣٨٢)، وموافقة صحيح المنقول (٢ : ١١٩) ورسالة التوحيد لمحمد عبده ص (٣٣، ٣٤). وشرح العقيدة الواسطية للهراس ص(٢٣، ٢٤). والأسئلة والأجوبة الأصولية لابن سلمان ص(٥٣).

فالعلل التي يفعل لأجلها المخلوق تناسب عجزه وافتقاره، والتي يفعل لأجلها الخالق سبحانه تناسب كماله وقدرته، ولايدرك منها الخلق إلا القليل فلا تشابه إلا في مجرد الاسم كسائر صفات الله تعالى، فقد وصف الله نفسه بالحياة كما في قوله: «الله لا إله إلا هو الحي القيوم»[1]. وقوله: «وتوكل على الحي الذي لا يموت»[2]. وقوله: «هو الحي لا إله إلا هو»[3].

ووصف سبحانه بعض خلقه بالحياة بقوله: «وجعلنا من الماء كل شيء حي»[4]. وقال: «يخرج الحي من الميت، ويخرج الميت من الحي»[5].

ووصف الله تعالى نفسه بالسمع والبصر في غير ماآية من كتابه قال: «إن الله سميع بصير»[6]. وقال: «ليس كمثله شيء وهو السميع البصير»[7].

ووصف بعض خلقه بالسمع والبصر، قال: «إنا خلقنا الإنسان من نطفة أمشاج نبتليه فجعلناه سميعاً بصيراً»[8].

ونحن لانشك بأن ما في القرآن حق وبأن لله جل وعلا صفة حياة

---

(١) سورة البقرة: آية (٢٥٥) وآل عمران: آية (٢).
(٢) سورة الفرقان: آية (٥٨).
(٣) سورة غافر: آية (٦٥).
(٤) سورة الأنبياء آية (٣٠).
(٥) سورة يونس: آية (٣١) وسورة الروم: آية (١٩).
(٦) سورة الحج: آية (٧٥) وسورة لقمان: آية (٢٨)، وسورة المجادلة: آية (١).
(٧) سورة الشورى: آية (١١).
(٨) سورة الإنسان: آية (٢).

حقيقة لائقة بكماله وجلاله، وله صفتا سمع، وبصر حقيقيان لائقان بجلاله وكماله. كما أن للمخلوقين حياة وسمعاً وبصراً حقيقة صفات لهم تناسب حالهم وعجزهم وفنائهم وافتقارهم وبين صفات الخالق والمخلوق من المخالفة كمثل ما بين ذات الخالق والمخلوق وذلك بون شاسع بين الله وخلقه [1].

وجعل ابن حزم تعليل أفعال الله تعالى سؤالاً له عما يفعل غير صحيح.

فهو سبحانه لايسأل عما يفعل لكمال حكمته وحمده وأن أفعاله عن تمام الحكمة والرحمة والمصلحة، فكمال علمه وحكمته وربوبيته وكون تصرفه في ملكه الذي لا يشاركه فيه أحد - فهو المتفرد بالألوهية والسلطنة لذاته - ينافي اعتراض المعترضين عليه وسؤال السائلين له[2].

يقول ابن تيمية: «قولهم: لا يقال في أفعاله «لم» لا ينفي ثبوت الحكمة التي تكون مقصودة له في نفس الأمر، ولا كونه مريداً لها قاصداً، وإن كان ذلك ينفيه من ينفيه من نفاة التعليل ومثبتيه، ولهذا قال بعض السلف: إن الله علم علمًا علمه عباده، وعلم علمًا لم يعلمه العباد، وإن القدر من العلم الذي لم يعلمه العباد»[3].

ونقول: إن معرفة الحكمة التي لأجلها خلق الله تعالى ليست سؤالاً له بل هي من النظر في مخلوقاته ومن التدبر لها وهذا مما أمر به

---

(١) أنظر منهج ودراسات لآيات الصفات للشنقيطي ص(٦، ٧).

(٢) أنظر مختصر الصواعق المرسلة: (١ : ٢٠٣)، وتفسير البيضاوي (٦: ٢٤٩).

(٣) بيان تلبيس الجهمية لابن تيمية (١ :١٩٨).

الخلق يقول سبحانه في الثناء على المتفكرين في آيات خلق السموات والأرض: «الذين يذكرون الله قياماً وقعوداً وعلى جنوبهم ويتفكرون في خلق السموات والأرض ربنا ما خلقت هذا باطلاً سبحانك فقنا عذاب النار»[1].

فإن قيل: إن ابن حزم لم ينف حكمة الله تعالى، فهو يقول: بأن فعل الله تعالى كله عدل وحكمة أي شيء كان. وقد ذكرتم هذا في عرضكم لمذهبه.

قلنا: إن الحكمة التي يثبتها ابن حزم محل اتفاق فلا ينفيها أحد من المسلمين.

يقول ابن تيمية: «.. أجمع المسلمون على أن الله تعالى موصوف بالحكمة، لكن تنازعوا في تفسير ذلك فقالت طائفة الحكمة ترجع إلى علمه بأفعال العباد وإيقاعها على الوجه الذي أراده، ولم يثبتوا إلا العلم والإرادة والقدرة.

وقال الجمهور من أهل السنة وغيرهم: بل هو حكيم في خلقه وأمره والحكمة ليست مطلق المشيئة إذ لو كان كذلك لكان كل مريد حكيمًا، ومعلوم أن الإرادة تنقسم إلى محمودة ومذمومة بل الحكمة تتضمن ما في خلقه وأمره من العواقب المحمودة والغايات المحبوبة»[2].

والجواب على الدليل الذي رآه ابن حزم مانعاً من تعليل أفعال الله تعالى من أوجه:

---

(١) سورة آل عمران: آية (١٩١).

(٢) منهاج السنة النبوية لابن تيمية (١ : ٣٤) وأنظر رسالة التوحيد لمحمد عبده ص(٥٤، ٥٥).

الوجه الأول:

نفى لزوم قدم المعلول لقدم العلة من عدة أوجه.

منها: ما أجاب به ابن القيم بقوله: «لا يخلو إما أن يمكن أن يكون الفعل قديم العين، أو قديم النوع، أو لا يمكن واحد منهما. فإن أمكن أن يكون قديم العين أو النوع أمكن في الحكمة التي يكون الفعل لأجلها أن تكون كذلك، وإن لم يمكن أن يكون الفعل قديم العين ولا النوع، فيقال: إذا كان فعله حادث العين أو النوع كانت الحكمة كذلك. فالحكمة يحذى بها حذو الفعل، فما جاز عليه جاز عليها، وما امتنع عليه امتنع عليها»[1].

ومن أوجه النفي، أن يقال ما المانع أن تكون الفاعلية معللة بعلة قديمة إذ القول يلزم من قدمها قدم المعلول ينتقض بالعلم فإنه قديم ولم يلزم من قدمه قدم المعلوم.

فإن قلتم العلم القديم تعلق بالمعلوم في وقت حدوثه، فهلا قلتم إن الحكمة القديمة تعلقت بالمفعول وقد حدوثه، كما قلتم في العلم.

فإن قلتم: إن العلم يختلف عن الحكمة.

قلنا: لا فرق فالحكمة والعلم والإرادة مصدر لتخصيص الشيء بزمانه ومكانه وصفته.

فإن لزم من قدم الحكمة قد الفعل لزم من قدم العلم قدم المعلوم وإن لم يلزم ذلك لم يلزم هذا[2].

---

(١) شفاء العليل ص(٤٤٣)، وأنظر رسالة الإرادة والأمر ضمن مجموعة الرسائل الكبرى لابن تيمية (١ : ٣٨٤).

(٢) أنظر شفاء العليل ص(٤٤٣، ٤٤٩).

ومن أوجه النفي : أن القول بأن الله لو خلق لعلة لزم قدم العلول فيكـون مع الله تعـالى غيره لم يزل، لا يتم إلا على قول الفلاسفة القائلين بأن المبدع علة تامة موجب بذاته، وبطلان هذا ظاهر لأن العلة التامة تستلزم معلولها فلايجوز أن يتأخر عنها شيء من معلولها، والحوادث مشهورة في العالم.

ويمتنع أن يكون الحادث صادراً عن علة تامة أزلية، لأن معلولها لايتأخر عنها فيلزم من ذلك أن لا يحدث شيء في العالم، وحدوث الحوادث دليل على أن فاعلها ليس بعلة تامة في الأزل حيث تخلف عنها معلولها فليس هناك شيء قديم من الخلق، وهذا لا ينفي أن يكون الله تعالى لم يزل متصفاً بصفاته وأفعاله، فهو لم يزل فعالاً وإذا قدر أنه فعال لأفعال تقوم بنفسه، أو مفعولات حادثة شيئاً بعد شيء كان ذلك وفاء بموجب هذه الحجة مع القول بأن كل ما سوى الله محدث مخلوق كائن بعد أن لم يكن كما أخبرت الرسل أن الله ـ خالق كـل شيء وأخبر هو سبحانه عن نفسه بقوله : «ذلكم الله ربكم خالق كل شيء»[1].

وقوله : «الله خالق كل شيء»[2] وإن كان النوع لم يزل متجدداً كما في الحوادث المستقبلة كل منها حادث مخلوق، وهي لاتزال تحدث شيئاً بعد شيء والمخلوق لا يكون إلا مسبوقاً بالعدم، والقرآن يدل على أن ماسوى الله تعالى مخلوق محدث فليس شيء من الموجودات مقـارنـاً لله تعـالى وتقدس. والمحدث المعين لا يكون أزلياً، سواء

(١) سورة غافر: آية (٦٢).

(٢) سورة الرعد: آية (١٦) وسورة الزمر: آية (٦٢).

حدث عنه بوساطة أو بدونها[1].

الوجه الثاني:

إبطال دعوى أن من يفعل لعلة ليس مختاراً

أما دعوى أن من يفعل لعلة يكون مضطراً لا مختاراً فغير مسلمة بالنسبة لله تعالى، فالعلة التي يفعل لأجلها الله سبحانه ومعلولها من إيجاده ومن فعله باختياره فلم يوجب عليه أحد شيئاً. والمضطر من فرض عليه أن يعمل هذا العمل مثلاً لغرض أو لغير غرض.

والقول بأن من يفعل لغرض يكون مضطراً لايتم إلا إذا كانت العلة التي فعل لأجلها اضطرته للفعل قهراً ـ والمجبر لا يكون إلهاً ـ ولا يقول بهذا أحد حيث إنه هو الفاعل باختياره لعلة أرادها، فهو الفاعل المختار يفعل ما يشاء لاراد لقضائه ولا معقب لحكمه سبحانه.

الوجه الثالث:

إبطال التسلسل اللازم للعلة إذا كانت محدثة.

القول بأن المخلوق المحدث لابد له من علة والعلة لابد لها من علة أخرى وهكذا، غير لازم لأنه إنما يلزم لو قيل كل حادث لابد له من علة والمثبت للعلة لا يقول هذا بل يقول إنه يفعل لحكمة،

---

(١) أنظر منهاج السنة النبوية (١ : ٣٦) ورسالة الإرادة ضمن المجموعة الكبرى (١ : ٣٢٨، ٣٢٩) وشفاء العليل ص (٤٤٩).

والمفعول لأجله مراد للفاعل ومحبوب له، والمراد المحبوب تارة يكون مراداً لنفسه وتارة يكون مراداً لغيره، والمراد لغيره لابد أن ينتهي إلى المراد لنفسه قطعاً للتسلسل.

والله سبحانه يخلق لحكمة وتلك الحكمة لحكمة حتى ينتهي الأمر إلى حكمة لا حكمة فوقها.

يقول ابن القيم: «إن التسلسل إما أن يكون ممكناً أو ممتنعاً، فإن كان ممكناً بطل استدلالكم. وإن كان ممتنعاً أمكن أن يقال في دفعه تنتهي المرادات إلى مراد لنفسه لا لغيره، وينقطع التسلسل»[1].

ومما يلزم المانعين لتسلسل الحوادث في الماضي والنافين للحكمة، أن يقال لهم: إنكم تقولون بإحداث الله تعالى لسائر المفعولات بعد ان لم تكن، وليس من فرق بينكم وبين من يقول بالتعليل إذ القول في حدوث الحكمة كالقول في حدوث المفعول المستعقب للحكمة فما لزم هذا لزم ذاك[2].

الوجه الرابع:

تسليم التسلسل في إثبات الحكمة:

يقول ابن القيم: «إن الرب تبارك وتعالى إذا خلق شيئاً فلابد من وجود لوازمه، ولابد من عدم أضداده، فوجود الملزوم بدون لازمة

---

(١) شفاء العليل: ص(٤٤٨)، وأنظر ص(٤٤٤).

(٢) أنظر رسالة الإرادة والأمر ضمن المجموعة الكبرى لابن تيمية (١: ٣٨٦، ٣٨٧).

محال، ووجود الضد مع ضده ممتنع، والمحال الممتنع ليس بشيء.

ولا يتصور العقل وجوده في الخارج. وإذا كان هذا التسلسل الجائز من لوازم خلقه وحكمته لم يكن في القول محذور. بل كان المحذور في نفيه»[1].

ويمكن أن يقال: إذا قيل إن خلق المخلوقات لعلة محدثة يوجب كون العلة لعلة وهكذا.. وهذا باطل.

إن التسلسل نوعان، ممتنع، وجائز، فأي النوعين هو اللازم؟ فإن عنيتم التسلسل الممتنع منع اللزوم، وإن عنيتم الجائز منع انتفاء اللازم.

فالتسلسل في الآثار المستقبلة ممكن بل واجب، وفي الآثار الماضية فيه قولان للناس.

أما التسلسل المحال فهو التسلسل في العلل والفاعلين وهذا باتفاق العقلاء وهو كون الفاعل لابد له من فاعل قبله وكذلك ما قبله إلى غير نهاية، وأما أن يكون الفاعل الواحد القديم الأبدي لم يزل يفعل ولا يزال فهذا غير ممتنع.

والحكمة التي لأجلها يفعل الفعل تكون حاصلة بعده فإذا كان بعدها حكمة أخرى فغاية ذلك أنه يلزم حوادث لانهاية لها وهذا جائز بل واجب باتفاق المسلمين[2].

---

(١) شفاء العليل ص(٤٤٨).

(٢) أنظر منهاج السنة لابن تيمية (١ : ٣٦، ١٢١) ورسالة الإرادة والأمر ضمن المجموعة الكبرى لابن تيمية (١ : ٣٨٧، ٣٨٨) ومجموعة الفتاوي (٨: ٣٨٠، ٣٨١) وكتاب النبوات له ص(١، ٩٢) وشفاء العليل لابن القيم ص(٤٤٤، ٤٤٥).

وسنختتم الجواب على شبه ابن حزم المانعة من تعليل أفعال الله على زعمه بما أجاب به ابن تيمية عن الشبه المانعة من التعليل وهو جواب حاصر قال: «لا ريب أن الله عز وجل يحدث مفعولات لم تكن، فإما أن تكون الأفعال المحدثة يجب أن يكون لها ابتداء ويجوز أن تكون غير متناهية في الابتداء كما هي غير متناهية في الانتهاء، فإن وجب أن يكون لها ابتداء أمكن حدوث الحوادث بدون تسلسلها. فإذا قال القائل لو فعل لعلة محدثة لكان القول في حدوث تلك العلة كالقول في حدوث معلولها ويلزم التسلسل، كان جوابه على هذا التقدير أن الحوادث يجب أن يكون لها ابتداء، وإذا فعل الفعل لحكمة محدثة كان الفعل وحكمته محدثين، ولا يجب أن يكون للعلة المحدثة علة محدثة إلا إذا جاز أن يكون للحوادث ابتداء فأما إذا جاز أن يكون لها ابتداء بطل هذا السؤال فكيف إذا وجب أن يكون لها ابتداء»[1].

٦ ـ اللطف والأصلح:

يذهب أبومحمد ابن حزم إلى عدم إيجاب شيء على الله تعالى لأنه الخالق المطلق فهو خالق العباد وأفعالهم. وفعله كله عدل وحق وحكمة يقول تبارك وتعالى: «لايسأل عما يفعل وهم يسألون»[2].

ولا تجرى أفعاله تعالى على الحكمة المعهودة بيننا ولا على العدل

---

(١) رسالة الإرادة والأمر ضمن المجموعة الكبرى (١ : ٣٨٦).

(٢) سورة الأنبياء: آية (٢٣).

المعهود بيننا لأن إجراءها على ذلك تشبيه له تعالى بخلقه، وهو لا يوصف بشيء من صفات العباد فلو شاء لهدى كل كافر يقول سبحانه: «قل فلله الحجة البالغة فلو شاء لهداكم أجمعين»[1].

ولا حد لقدرته سبحانه فكل ما خلق شيئاً صغيراً أو ضعيفاً أو كبيراً أو قوياً أو مصلحة فإنه أبداً بلا نهاية قادر على خلق أصغر منه وأضعف وأقوى وأصلح ومع عدم فعله شيئاً من ذلك لايعد ظالماً ولا بخيلاً ولاممسكاً ولا عاجزاً، ويدل على قدرته قوله تعالى: «إهدنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولاالضالين»[2]. وقوله «قل أعوذ برب الناس ملك الناس إله الناس من شر الوسواس الخناس الذي يوسوس في صدور الناس من الجنة والناس»[3]. لأنه تعالى نص على أنه هو المطلوب منه العون لنا والهدى إلى صراط من خصه بالنعمة عليه لا إلى صراط من غضب عليه تعالى وضل فلولا أنه تعالى قادر على الهدى المذكور وأن عنده عوناً على ذلك لايؤتيه إلا من شاء دون من لم يشأ وأنه تعالى أنعم على قوم بالهدى، ولم ينعم به على آخرين لما أمرنا أن نسأله من ذلك ما ليس يقدر عليه أو ما قد أعطانا إياه. ونص سبحانه على أنه قادر على صرف وسوسة الشيطان.

فلولا أنه تعالى يصرفها عمن يشاء لما أمرنا عز وجل أن نستعيذ مما لايقدر على الإعاذة منه أو مما قد أعاذنا منه.

ويقرر ابن حزم قدرة الله تعالى على فعل ما لو فعله بجميع الكفار

---

(١) سورة الأنعام: آية (١٤٩).

(٢) سورة الفاتحة: الآيات (٥ ـ ٧)

(٣) سورة الناس: الآيات (١-٦).

والعصـاة لآمنوا وأطاعوا لقوله تعالى: «ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا في الأرض»[1].

وقوله: «ولولا أن يكون الناس أمة واحدة لجعلنا لمن يكفر بالرحمن لبيوتهم سقفاً من فضة»[2] لأنه إذا قدر على فعل ما لو فعله بهم لكفروا كذلك هو قادر على أن يفعل بهم مالو فعله بهم لآمنوا [3].

٧ ـ إرسال الرسل:

لما كان رأي ابن حزم عدم إيجاب شيء على الله تعالى، فلايوجب عليه أن يفعـل بالخلق ما هو الأصلح لهم في الدين والدنيا، كان مذهبه عدم إيجاب إرسال الرسل عليه تعالى.

كما أنـه لا يحكم بامتناع إرسال الرسل على الله كما تقول ذلك البراهمة[4]. الذين يرون أن إرسال الرسول إلى من يعلم أنه لايصدقه عبث، فيجب عندهم لهذا نفي بعث الرسول عن الله عز وجل لنفي العبث والعنت عنه.

---

(١) سورة الشورى: آية (٢٧).

(٢) سورة الزخرف: آية (٣٣).

(٣) أنظر الفصل لابن حزم (٣: ١٦٥، ١٦٨، ١٧٠، ١٧٤، ١٨٢).

(٤) البراهمة هم قبيلة بالهند يقولون إنهم من ولد برهمي ملك من ملوكهم قديم وليست النسبة إلى الخليل عليه السلام لأنهم ينكرون النبوات، ولهم علامة ينفردون بها وهي خيوط ملونة بحمرة وصفرة يتقلدونها وهم يقولون بالتوحيد ونفي النبـوات وقـد تفرقوا أصنافا فمنهم أصحاب الفكرة والتناسخ، أنظر الفصل لابن حزم: (١: ٤٩) والملل والنحل للشهرستاني (٣: ٩٥-٩٧).

(يقول أبومحمد): «إن مجيء الرسل قبل أن يبعثهم الله تعالى واقع في باب الإمكان وأما بعد أن بعثهم الله عز وجل ففي حد الوجوب ثم أخبر الصادق عليه السلام عنه تعالى أنه لانبي بعده فقد جدّ الامتناع»[1].

واستدل على الإمكان بالقول «بأنه لما صح أن الله تعالى أخرج العالم كله إلى الوجود بعد أن لم يكن بلاكلفة ولا معاناة ولا طبيعة ولا استعانة ولامثال سلف ولا علة موجبة ولاحكم سابق قبل الخلق يكون ذلك الحكم لغيره تعالى فقد ثبت أنه لم يفعل إذا لم يشأ وفعل إذا شاء كما شاء فيزيد ما شاء وينقص ما شاء فكل منطوق به مما يتشكك في النفس أو لايتشكك فهو داخل له تعالى في باب الإمكان. ويقول: إن الممكن واقع في العالم وقوعاً واحداً ألا ترى أن نبات اللحية للرجال ما بين الثمان عشرة إلى العشرين سنة ممكن وهو في حدود الإثني عشر سنة إلى العامين ممتنع وإن فك الإشكالات العويصة واستخراج المعاني الغامضة وقول الشعر البديع وصناعة البلاغة الرائقة ممكن لذى الذهن اللطيف والذكاء النافذ وغير ممكن من ذي البلادة الشديدة والغباوة ـ المفرطة فعلى هذا ما كان ممتنعاً بيننا إذ ليس في بنيتنا ولا في طبيعتنا ولا من عادتنا فهو غير ممتنع على الذي لا بنية له ولا طبيعة له ولا عادة عنده ولا رتبة لازمة لفعله فإذا قد صح هذا فقد صح أنه لا نهاية لما يقوى عليه تعالى فصح أن النبوة ممكنة. وهي بعثة قوم قد خصهم الله تعالى بالفضيلة لا لعلة إلا أنه شاء ذلك، فعلمهم الله تعالى العلم بدون تعلم ولا تنقل في مراتبه ولا

---

(١) الفصل لابن حزم (١: ٦٩).

طلب له»[1].

دليل ابن حزم على وجوب النبوة إذا وقعت:

يستدل بقوله إنه لما صح أن الله تعالى ابتدأ العالم ولم يكن موجوداً حتى خلقه الله تعالى فبيقين ندري أن العلوم والصناعات لا يمكن البتة أن يهتدي أحد إليها بطبعه فيما بيننا دون تعليم كالطب ومعرفة الطبائع والأمراض وسببها على كثرة اختلافها ووجود العلاج لها بالعقاقير التي لاسبيل إلى تجريبها كلها أبداً، وكيف يجرب كل عقار في كل علة ومتى يتهيأ هذا ولا سبيل له إلا في عشرة آلاف من السنين ومشاهدة كل مريض في العالم وهذا يقع دونه قواطع الموت والشغل بما لابد منه من أمر المعاش وذهاب الدول وسائر العوائق، وغير ذلك من العلوم التي لا يمكن إدراكها إلا في مدة طويلة ولا يمكن الاهتداء إليها ابتداء دون تعليم فوجب بالضرورة ولابد أنه لابد من إنسان واحد فأكثر علمهم الله تعالى ابتداء كل هذا دون معلم لكن بوحي حققه عنده وهذه صفة النبوة إذ لابد من نبي أو أنبياء ضرورة فقد صح وجود النبوة والنبي في العالم بلاشك[2].

وبعد أن بيّن ابن حزم النبوة وصحة وجودها في العالم لما حصل فيه من العلم الذي صعب إدراكه بالبحث والتتبع، بيّن البراهين التي يعلم بها صحتها ممن ادعاها فذكر بعض المعجزات التي أيد الله بها

---

(١) الفصل لابن حزم (١: ٧١) بتصرف. وأنظر الأصول والفروع (١: ١٨١، ١٨٢).

(٢) أنظر الفصل لابن حزم (١: ٧١، ٧٢).

رسله كانقلاب صخرة عن ناقة، وانقلاب عصا عن حية وأن مئين من الناس شربوا وتوضئوا من ماء يسير في قدح صغير. وأن هذا لا يكون إلا من الله. تعالى لأنه خرق للعادات التي أجراها في الكون، ولايقـدر على خرقها إلا هو سبحانه فأصحبها رجالاً يدعون إليه، ويذكرون أنه تعالى أرسلهم ويستشهدون به تعالى فيشهد لهم بهذه المعجزات فهي المصححة لصدقهم وصحة ما أتوا به من عند الله[1].

ولن نتعرض هنا لذكر المعجزات ولا دلالتها على صدق مدعيها عند من رآها ومن لم يرها، لأنا بصدد الكلام على إرسال الرسل من حيث الجواز أو الوجوب أو الامتناع ومعرفة رأي ابن حزم في هذا وليس محل كلامنا هي النبوة وبيان صدق مدعيها.

وقد ذكرنا استدلال ابن حزم على إمكانها قبل مجيئها، ووجوبها بعد مجيئها فبقي الاستدلال على امتناعها بعد نبينا محمد صلى الله عليه وسلم وليس هذا الامتناع آتيا من جهة العقل إذ العقل لا يحيل استمـرار الـرسـالة، بعد أن حكم بإمكانها قبل مجيئها. وإلا كان متناقضاً. إنما الامتناع أتى بنص القرآن الكريم. ونص السنة المطهرة.

يقول ابن حزم: «إذ قد صح كل ما ذكرنا من المعجزات الظاهرة من الأنبياء عليهم السلام شهادة من الله تعالى لهم يصدق بها أقوالهم فقد وجب علينا الانقياد لما أتوا به، ولزمنا تيقن كل ما قالوا، وقد صح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بنقل الكواف التي نقلت

(١) أنظر الفصل لابن حزم (١ : ٧٣، ٧٤) والأصول والفروع له (١ : ١٨٢، ١٨٣).

نبـوته وإعلامه وكتابه أنه أخبر أنه لا نبي بعده[1]. فصح أن وجود النبوة بعده عليه السلام باطل لايكون البتة وبهذا يبطل قول من قال بتواتر الرسل ووجوب ذلك أبداً»[2].

مذهب ابن حزم في اللطف والأصلح يتمشى مع الأدلة الواردة بأن الله هو المتصرف المـطلق في ملكـه يفعل ما يشاء وهو الحكيم الخبـير، وأنه لا يجب عليه لأحد شيئاً إلا ما أوجب على نفسه وأن أفعاله كلها حكمة وعدل على ما يليق به، لا على ما هو معهود بين الخلق لو شاء لهدى الخلق كلهم ونعمهم فضلاً منه ولو شاء لعذبهم وهذا عدل منه سبحانه وتعالى.

---

(١) جاء في القرآن أنه صلى الله عليه وسلم خاتم النبيين قال تعالى: (مـا كـان محمد أبا أحد من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم النبيين وكان الله بكل شيء عليما) سورة الأحزاب آية (٤٠).
ووردت أحاديث كثيرة عنه صلى الله عليه وسلم تنفي النبوة بعده. منها ما روى مسلم بسنده عن سعد بن أبي وقاص قال: خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم علي بن أبي طالب في غزوة تبوك. فقال: يا رسول الله: أتخلفني في النسـاء والصبيان؟ فقـال: «أما ترضى أن تكون مني بمنزلة هارون من موسى غير أنه لا نبي بعدي» صحيح مسلم (٤ : ١٨٧٠، ١٨٧١) وأنظر صحيح البخاري (٣ : ٦٢) ومسند الإمام أحمد (٣ : ٣٣٨) و(٦ : ٣٦٩) ومن الأحاديث ما روى مسلم أيضا بسنده عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عله وسلم قال: «كانت بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء كلما هلك نبي خلفه نبي وإنه لا نبي بعدي. وستكون خلفاء فتكثر» قالوا فما تأمرنا؟ قال: «فوا ببيعة الأول وأعطوهم حقهم فإن الله سائلهم عما استرعاهم» صحيح مسلم (٣ : ١٤٧١، ١٤٧٢) وأنظر صحيح البخاري (٢ : ١٧٥).

(٢) الفصل (١ : ٧٧) بتصرف. وأنظر الأصول والفروع له (١ : ١٨٥).

وعلى هذا المذهب أهل السنة والجماعة[1] ومن يقول بالتعليل منهم يقول: إن الله يفعل ما يفعل لحكمة يعلمها سبحانه وقد يعلم العباد أو بعضهم من حكمتـه ما يطلعهم عليه، وقد لا يعلمون ذلك، والأمـور العـامـة التي فعلها هي لحكمة عامة ورحمة عامة كإرسال الرسل ونحو ذلك[2].

ويقرر أبويعلي عدم إيجاب فعل الأصلح على الله تعالى بقوله: لايجب على الله تعـالى أن يفعـل لعبـادة أصلح الأمور في باب دنياهم وماهو أنفع الأمور لهم، والدلالة عليه أنه لو وجب عليه فعل الأصلح لوجب عليه إخـراج أهـل النـار منهـا وتخلصهم من ألم العقاب، لأن خروجهم منها هو الأصلح لهم، ولما اتفق الكل على أنه غير واجب لم يصح القول بالأصلح. ولأنه لو وجب عليه فعل الأصلح لوجب عليه اعطاء سائر أهل الجنة مثل منازل الأنبياء لأن ذلك أصلح لهم وأنفع، ولو لم يكن أنفع لهم لم يكن أنفع للنبيين، وقد أجمعنا على أنه لا يجب ذلك فلم يصح القول بوجوب الأصلح على الله.

ويقـول: بأن الله تعـالى قادر على فعـل اللطف الذي لو فعله بجميع الكفار والعصاة لآمنوا وأطاعوا، وإن لم يفعل ذلك ـ وقد بينا هذا أثناء عرض رأي ابن حزم بأدلته. ولا يجب على الله سبحانه هذا اللطف بل له أن يفعله وله أن يتركه فإن فعله كان متفضلاً وإن تركه

---

(١) أنظر الإبانة للأشعري ص(٤٧، ٤٨) والمعتمد لأبي يعلي ص(١١٦ ـ ١٨٨) والإقتصاد في الإعتقاد للغزالي ص(١٥٦) ومنهاج السنة لابن تيمية (١: ١٢٨).

(٢) أنظر منهاج السنة (١: ١٢٨) ومجموع الفتاوي لابن تيمية (٨: ٩٢: ٩٣).

كان عادلاً[1].

ومن هذا المنطلق ـ عدم إيجاب شيء على الله تعالى إلا ما أوجب على نفسه ـ قال أهل السنة بعدم وجوب إرسال الرسل على الله سبحانه وتعالى، وإرسال الرسل أمر ممكن الوجود لا يمنع من وجوده مانع عقلي[2].

ومذهب ابن حزم كما عرضنا موافق لمذهب أهل السنة فهو معهم بعدم إيجاب شيء على الله تعالى إلا ما أوجب على نفسه سواء كان صلاحاً أو لطفاً. فكان رأيه في النبوة جوازها، ووجوبها، ثم امتناعها وقد بينا كيفية ذلك والاستدلال عليه مع عرض مذهبه.

ويقول أبويعلي في بيان جواز إرسال الرسل:

«ويجوز أن يرسل الله عز وجل رسلاً إلى خلقه العقلاء، وهو قادر على الدلالة التي تدل على صدق الصادق والتفرقة بينه وبين الكاذب.. والدلالة على أنه قادر. لأنه لا يؤدي إلى أمر محال في صفة الباري عز وجل. ولا في صفة غيره، ولا يؤدي إلى قلب بعض الحقائق والأجناس، وإبطال بعض الأدلة وإخراج الأمور عما في ذواتها فوجب القول بصحة ذلك»[3].

ما ذكرنا هنا إشارة إلى قول أهل السنة في الأصلح واللطف وإرسال الرسل. لبيان صحة قولنا بأن مذهب ابن حزم في ذلك هو مذهبهم والله أعلم.

---

(١) أنظر المعتمد لأبي يعلي ص(١١٦، ١١٨).

(٢) أنظر المعتمد ص(١٥٣، ١٥٤) والاقتصاد في الاعتقاد ص(١٦٥).

(٣) المعتمد في أصول الدين ص(١٥٣) وأنظر الاقتصاد للغزالي ص(١٤٨).

الخاتمة

بعـد أن أتممت ماأردت ذكـره في هذا الموضوع أحب أن أذكر خلاصة موجزة كل الإيجاز لما دار من المباحث داخل هذه الرسالة وهي النتـائـج بالنسبـة لمثـل هذه الـرسـالـة إذ ليس في مثل هذه الموضوعات وصول لمخترعات جديدة أكثر من معرفة الآراء وتقويمها.

فالشخصية التي يدور حولها الموضوع ابن حزم الظاهري وهو من أصل فارسي، ومن أسرة قديمة في الإسلام وهو على الصحيح مولي لبني أمية.

ولد في الربع الأخير من القرن الرابع الهجري في بيت وزارة وجاه فعـاش ربيب النعمة إلى أن بلغ سن الرشد تقريباً فعاش بعد ذلك بعكس تلك الحياة. تولى الوزارة مرات في أوقات قليلة تنتهي كل مرة بنهـاية غير محمودة. أكب بعد ذلك على الدرس والعلم فلاقى في حياته العلمية ما لاقى في حياته السياسية، ولكنه الشخص القوي الذي لا يستسلم للأحداث فنال شهرة قوية في العلم خاصة بعد وفاته.

خلف آثاراً كثيرة في أنواع العلوم بلغت ثمانين ألف ورقة لم يبق منها إلا القليل.

والمطلع في العصر الذي عاش فيه ابن حزم من الناحية السياسية والاجتـماعية والعلمية عامـة، ومساسها بشخصية ابن حزم خاصة ومقدار مبلغه من العلم يدرك أنه ذو عقلية فذة يندر وجود مثلها في

الـظروف العادية فكيف في مثل ظروفها. فهو بحق مثال للعزيمة الصادقة التي لا تقبل التردد بحال.

هذا ما يتعلق بشخصية ابن حزم، وأمـا صلب المـوضوع فعن وجود الله تعالى نقول:

استدل ابن حزم على وجود الله تعالى بطريقين:

الأول: إثبات حدوث العالم ثم دلالة ذلك على المحدث له.

الثاني: الاستدلال بما في العالم من الآثار على وجود صانع له.

وهو استدلال سليم موصل إلى النتيجة المطلوبة.

وأما استدلاله على إثبات الوحدانية، فهو استدلال على أنه خالق للعالم سبحانه وأنه ربه ومليكه وبيده ملكوت كل شيء، ولا يدل هذا على وحدانيته، وتفرده بالألوهية دون سواه. وليس هذا هو التوحيد الذي دعت إليه الرسل فيستدل على هذا بدلالة التمانع، وغيرها. وقد دل القرآن على ذلك بأدلة تتجه إلى العقل والحس معاً عن طريق النظام والعناية والتدبير الموجود في الكون حيث يستحيل وجود ذلك عن أكثر من إله.

ويخالف ابن حزم الصواب حين يرى أن من توحيد الله تعالى ونفي التشبيه عنـه نفي الجسمية والعـرضية والـزمـانية والمكانية والحركة والصواب عدم النفي المطلق في مثل هذه الألفاظ المجملة فيجب الاستفصـال عن المقصـود بالنفي والإثبـات. فإن كان المقصـود صحيحاً قبل وإلا رد.

ويوافق ابن حزم المعتزلة في إثبات الأسماء ـ التي سمى الله بها نفسـه ـ مجردة فلا يشتق له منها صفات. والصحيح خلاف ذلك فيثبت له الأسماء ويشتق له منها صفات لأنها ليست أعلاماً محضة.

ويرجع أبومحمد ابن حزم كثيراً من الصفات إلى الذات بعد أن يثبت ألفاظها الواردة كالوجه، واليد، واليدين، والعين، والأعين، والعـز، والعـزة، والكبرياء، والحي والعلم والقدرة، والسميع والبصير والصحيح إثبات أن لله وجهاً ويدين وعينين وعزاً وعزة وكبرياء وحياة وعلمًا وقدرة وسمعاً وبصراً. فهو حي بحياة، وعالم بعلم وقادر بقدرة وسميع وبصير بسمع وبصر صفات له حقيقة على ما يليق بجلاله، وكل صفة منها تدل على معنى يخالف ما تدل عليه الأخرى وتعلقات تخالف تعلقاتها.

ويخـالف ابن حزم منهجه الأخذ بظواهر النصوص ويذهب إلى التأويل فيؤول الصورة، والأصابع، والساق، والاستواء والنزول بما يخالف ظاهرها المراد، والصحيح إثبات تلك الصفات لله تعالى على مايليق بجلاله وعظمته.

ويوافق ابن حزم مذهب أهل السنة والجماعة في إثبات الماهية لله تعالى والنفس والذات، ونفى أن يكون الجنب صفة لله تعالى على الصحيح، ويوافقهم في إثبات رؤية الله تعالى رؤية حقيقية في أحد قوليه ليست معـرفة لما ورد بالنص الصريح الموجب للقبول ولا تحصل تلك الرؤية إلا في الآخرة.

ويوافقهم في إثبات كلام الله تعالى فيرى أن القرآن كلام الله تعالى على الحقيقة. ولكن يضطرب قوله بأن الله تعالى متكلم والصواب أنه تعالى متكلم حقيقة.

ومما وافق فيه ابن حزم أهل السنة غالب مباحث أفعال الله تعالى فيثبت قضاء الله تعالى وقدره، وخلقه تعالى لأفعال عباده وهدية لهم وإضلالهم، وعدم ايجاب شيء عليه تعالى إلا ما أوجب على نفسه فلا

يوجب عليه اللطف والأصلح ولا إرســال الرسـل ولا غير ذلـك ولا ينسب إلى الله ظلمًا ولا جوراً ولا يشبه الله تعالى بخلقه فيحسن منه ما حسن منهم ويقبح منه ما قبح منهم.

وقـال إن الحسن والقبح ليسا عقليين وهذا القول يناقض قول المعتـزلة، وليس الصواب واحداً منهما بل الصحيح أن الأفعال في نفسها حسنة وقبيحة، ولكن ترتب الثواب والعقاب عليها لا يكون إلا بأمر ونهى الشارع.

وفي تعليل أفعال الله تعالى يوافق ابن حزم الأشعري وأصحابه وطـوائف من أصحاب مالك والشافعي وأحمد بالقول بعدم تعليل أفعال الله تعالى. والذي رأيناه راجحاً أنه تعالى يفعل ما يفعل لحكمة يعلمها وقد يعلم العباد أو بعضهم الحكمة وقد لا يعلمونها ولا يدل عدم العلم بها على نفي وجودها.

هذا وأسأل الله المولى الكريم رب العرش العظيم أن يجعل خير أعمالنا خواتمها، وأن يأخذ بأيدينا إلى الصواب ويرزقنا العصمة في القول والعمل، وأن يجنبنا مهاوي الردى إنه سميع مجيب وصلى الله على محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليمًا كثيراً.





فهـرس الفهـارس



١ - فهرس الآيات القرآنية.

الآيــــة اسـم السـورة	رقـم الآية	الصفحة
«النساء»		
﴿يريد الله أن يخفف عنكم وخلق الإنسان ضعيفاً﴾	٢٨	٢٤٥
﴿وما ملكت أيمانكم إن الله لا يحب من كان مختالاً فخورا﴾ .	٣٦	٣٠٠
﴿إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل إن الله نعما يعظكم به إن الله كان سميعاً بصيرا﴾ .	٥٨	٢٧٣
﴿ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك﴾ .	٧٩	٤١٥
﴿أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيرا﴾ .	٨٢	٤٢٨
﴿الله لا إله إلا هو ليجمعنكم إلى يوم القيامة لا ريب فيه ومن أصدق من الله حديثا﴾ .	٨٧	٢٥٨
﴿وكلم الله موسى تكليمًا﴾ .	١٦٤	٢٥٥ ، ٢٥٧
﴿رسلاً مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وكان الله عزيزاً حكيما﴾ .	١٦٥	٤٤٢ ، ٤٤٧
﴿لكن الله يشهد بما أنزل إليك أنزله بعلم والملائكة يشهدون﴾ . . . الآية	١٦٦	١٩٣ ، ٢٢٦ ، ٢٢٩

الآيـــة اسم الســورة	رقم الآية	الصفحة
﴿فلما جن عليه الليل رأى كوكباً قال هذا ربي فلما أفل قال لا أحب الآفلين﴾.	٧٦	٣٥٧، ٣٧٢ ٣٩١
﴿فلما رأى القمر بازغاً قال هذا ربي﴾. . . الآية	٧٧	٣٧٢، ٣٩١
﴿فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربي هذا أكبر﴾. . . الآية	٧٨	٣٧٢ ٣٩١
﴿وخلق كل شيء وهو بكل شيء عليم﴾.	١٠١	٢٢٧
﴿لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير﴾.	١٠٣	١٨٦، ٣٩٠
﴿ولتصغى إليه أفئدة الذين لا يؤمنون بالآخرة﴾. . . الآية	١١٣	٤٤٧
﴿وتمت كلمة ربك صدقاً وعدلاً لا مبدل لكلماته﴾. . . الآية	١١٥	٢٥٤
﴿وإذا جاءتهم آية قالوا لن نؤمن حتى نوتى﴾. . . الآية	١٢٤	٤٤٠، ٤٥١
﴿فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام﴾. . . الآية	١٢٥	٢٤١، ٤٢٧
﴿ولو شاء الله ما فعلوه فذرهم وما يفترون﴾.	١٣٧	٤١١
﴿قل فللّه الحجة البالغة فلو شاء لهداكم أجمعين﴾.	١٤٩	٤٦٤

الآيــــة اسم الســـورة	رقم الآية	الصفحة
﴿قال يا موسى إني اصطفيتك على الناس برسالاتي﴾ . . . الآية	١٤٤	٢٥٥، ٣٨٦، ٣٨٩
﴿ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها﴾ . . . الآية	١٨٠	١٩٢، ٢٠٠، ٢٠٤، ٢٠٥، ٢٠٩، ٢٤٧، ٣٣٧
﴿أولم ينظروا في ملكوت السموات والأرض﴾ . . . الآية	١٨٥	١٤١، ٣٩٨
﴿من يضلل الله فلا هادي له﴾ . . . الآية	١٨٦	٤٢٧
﴿ألهم أرجل يمشون بها أم لهم أيدٍ يبطشون بها﴾ . . . الآية	١٩٥	٢٤٢
﴿وإما ينزغنك من الشيطان نزغ فاستعذ بالله﴾ . . . الآية	٢٠٠	٢٧٣

الآيــة اسـم الســورة	رقـم الآية	الصفحة
«الأنبيــاء»		
﴿لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا﴾ . . . الآية	٢٢	١٥٨، ١٥٩
﴿لا يسأل عما يفعل وهم يسألون﴾ .	٢٣	٤٤٣، ٤٤٤
﴿وما أرسلنا من قبلك من رسول إلا نوحي إليه﴾ . . . الآية	٢٥	١٦٣
﴿وجعلنا من الماء كل شيء حي أفلا يؤمنون﴾ .	٣٠	١٤٨، ٤٥٥
﴿قل من يكلؤكم بالليل والنهار من الرحمن﴾ . . . الآية	٤٢	٢٩٧
﴿يوم نطوي السماء كطي السجل للكتب﴾ . . . الآية	١٠٤	١٦٠
﴿وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين﴾ .	١٠٧	٤٤٦
«الحج»		
﴿يا أيها الناس إن كنتم في ريب من البعث فإنا خلقناكم﴾ . . . الآية	٥	١٣٢، ١٣٣
﴿إن الله يفعل ما يريد﴾ .	١٤	٤٥٢
﴿إن الله يفعل ما يشاء﴾ .	١٨	٤٥٢
﴿يا أيها الناس ضرب مثل فاستمعوا له﴾ . . . الآية	٧٣	١٤١

الآيـــة اسـم السـورة	رقـم الآية	الصفحة
﴿الله يصطفي من الملائكة رسلاً ومن الناس إن الله سميع بصير﴾.	٧٥	٤٥٥
«المؤمنون»		
﴿فتبارك الله أحسن الخالقين﴾.	١٤	١٤٣
﴿ولقـد خلقنا فوقكم سبع طرائق وما كنا عن الخلق غافلين﴾.	١٧	١٤١
﴿قل لمن الأرض ومن فيها إن كنتم تعلمون﴾ إلى قوله ﴿سيقولون لله قل فأنى تسحرون﴾.	٨٤-٨٩	١٥٦
﴿ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله﴾... الآية	٩١	١٥٨
﴿أفحسبتم أنما خلقناكم عبثاً وأنكم إلينا لا ترجعون﴾.	١١٥	٤٥٠
«النـور»		
﴿إن الله على كل شيء قدير﴾.	٤٥	٢٣٦
«الفرقان»		
﴿وخلق كل شيء فقدره تقديرا﴾.	٢	١٧٤

الآيـــة اسم الســورة	رقم الآية	الصفحة
«العنكبوت»		
﴿إن الله على كل شيء قدير﴾.	٢٠	٢٣٦
﴿بل هو آيات بينات في صدور الذين أوتوا العلم وما يجحد بآياتنا إلا الظالمون﴾.	٤٩	١٦٦، ٢٥٣
﴿ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض﴾... الآية	٦١	١٥٦
«الـــروم»		
﴿يخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحي﴾... الآية	١٩	٤٥٥
﴿ومن آياته أن خلقكم من تراب ثم إذا أنتم﴾... الآية	٢٠	١٤٢
﴿ومن آياته أن تقوم السماء والأرض بأمره﴾... الآية	٢٥	٢٦٤
﴿فأقم وجهك للدين حنيفاً فطرة الله﴾... الآية	٣٠	٤١٦
﴿ذلك خير للذين يريدون وجه الله﴾ إلى قوله ﴿فأولئك هم المضعفون﴾.	٣٨، ٣٩	٢٩٠
﴿يخلق ما يشاء وهو العليم القدير﴾.	٥٤	٢٣٥

الآيـــة اسـم السـورة	رقم الآية	الصفحة
«لقمـان»		
﴿هذا خلـق الله فأروني ماذا خلق الذين من دونه﴾ . . . الآية	١١	٤١٧
﴿إن الله عليم بذات الصدور﴾ .	٢٣	١٩٥
﴿ولـو أن مـا فـي الأرض مـن شجـرة أقلام﴾ . . . الآية	٢٧	٢٦٩
﴿ما خلقكم ولا بعثكم إلا كنفس واحدة إن الله سميع بصير﴾ .	٢٨	٤٥٥
«السجـدة»		
﴿الله الذي خلق السموات والأرض وما بينهما﴾ . . . الآية	٤	١٧٤، ٣٤٠
﴿يدبر الأمر من السماء إلى الأرض ثم يعرج إليه﴾ . . . الآية	٥	٣٥١
﴿ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها﴾ . . . الآية	١٣	٣٣٢، ٤٢٧
﴿وجعلنا منهم أئمة يهدون بأمرنا لما صبروا﴾ . . . الآية	٢٤	٤٣٣
«الأحـزاب»		
﴿إن الذين يؤذون الله ورسوله﴾ . . . الآية	٥٧	٢١٠

الآيــــة اسم الســـورة	رقـم الآية	الصفحة
«عبـــس»		
﴿كلا إنها تذكرة﴾ إلى قوله ﴿مرفوعة مطهرة﴾ .	١١ـ ١٤	٢٦٨
﴿فلينظر الإنسان إلى طعامه﴾ إلى قوله ﴿متاعاً لكم ولأنعامكم﴾ .	٢٤ـ ٣٢	١٤٥
«التكـويـــر»		
﴿إذا الشمس كورت ، وإذا النجوم انكدرت ، وإذا الجبال سيرت﴾ .	١ـ٣	١٦٠
﴿إن هو إلا ذكر للعالمين﴾ .	٢٧	٤٢٣
﴿لمن شاء منكم أن يستقيم ، وما تشاءون إلا أن يشاء الله رب العالمين﴾ .	٢٨ ، ٢٩	٢٤٢ ، ٤٢٣
«الانفطـــار»		
﴿إذا السماء انفطرت﴾ إلى قوله ﴿وإذا القبور بعثرت﴾ .	١ـ٤	١٦٠
«المطفـفـيـن»		
﴿كلا إنهم عن ربهم يومئذٍ لمحجوبون﴾ .	١٥	٣٨٤ ، ٤٠٢

الآيـــة اسـم الســورة	رقـم الآية	الصفحة
«الانشقـــاق»		
﴿إذا السماء انشقت﴾ إلى قوله ﴿وأذنت لربها وحقت﴾ .	١ـ٥	١٦٠
«الـــبروج»		
﴿ذو العرش المجيد فعال لما يريد﴾ .	١٥، ١٦	٢٤٩
﴿بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ﴾ .	٢١، ٢٢	٢٦٨، ٢٧٠
«الطـــارق»		
﴿فلينظر الإنسان مم خلق، خلق من ماء دافق﴾ .	٥، ٦	١٤١
﴿وأكيد كيداً﴾ .	١٦	٢٠٥، ٢١٠
«الأعلـــى»		
﴿والذي قدر فهدى﴾ .	٣	٢٠٨

*****

٢ ـ فهرس الأحاديث النبوية

التسلسل على الحروف	الحديث	الصفحة
٢١	إن الله عز وجل لا ينام ولا ينبغي له أن ينام . . . الحديث.	٢٩٢، ٢٩٣
٢٢	إن الله يكشف عن ساق . . . الحديث.	٣٢٢
٢٣	إن الله يمسك السموات على إصبع . . . الحديث.	٣١٥
٢٤	إنه أشد تقصياً من صدور الرجال . . الحديث.	٢٥٣
٢٥	أين الله . . . الحديث.	٣٤٥
٢٦	تجيء البقرة وآل عمران كأنهما غمامتان . . . الحديث.	٣٧٤
٢٧	تحاج آدم وموسى فحج آدم موسى . . الحديث.	٤١٢
٢٨	تحاجت النار والجنة فقالت النار . . الحديث.	٣٣٠
٢٩	ثم ينفخ فيه أخرى فإذا هم قيام ينظرون . . . الحديث.	٣٢٥، ٣٢٦
٣٠	جنتان من فضة آنيتهما وما فيهما . . الحديث.	٢٩٣
٣١	خلق الله آدم على صورته . . . الحديث.	١٧٨، ١٧٩ ١٨٤

التسلسل على الحروف	الحديث	الصفحة
٣٢	زينوا القرآن بأصواتكم.	٢٦٠، ٢٦٩
٣٣	العز إزاره والكبرياء رداؤه... الحديث.	٢٨٠، ٢٨٣
٣٤	عن يمين الرحمن وكلتا يديه يمين.	٣٠٠
٣٥	فاسألوا الله الفردوس الأعلى فإنه وسط الجنة... الحديث.	٣٣٦
٣٦	فأقوم فآتي تحت العرش فأقع ساجداً... الحديث.	٢١١
٣٧	فأما النار فلا تمتلىء حتى يضع تبارك وتعالى... الحديث.	٣٣٠
٣٨	قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين... الحديث.	٣٦٩
٣٩	كتب الله مقادير الخلائق... الحديث.	٤١٢
٤٠	كل ميسر لما خلق له.	٤٢٦
٤١	لأحرقت سبحات وجهه ما انتهى... الحديث.	٢٠٠
٤٢	لبيك اللهم لبيك لبيك لا شريك لك... الحديث.	١٦٨

التسلسل على الحروف	الحـــديـــث	الصفحة
٦٥	ينــزل ربـنـا كل ليلة إلى الســماء الدنيا. . . الحديث.	٣٥٦، ٣٥٩
٦٦	ينــزل الله في الســماء الـدنيا لشـطر الليل. . . الحديث.	٣٠٤

☆☆☆☆☆



٣ ـ فهرس الأبيات الشعرية

البيت	القائل	الصفحة
وإن يك صدر هذا اليوم ولى فإن غداً لناظره قريب	قراع بن أجدع	٣٩٧
إليك حدوت ناجية الركاب محملة أماني كالهضاب	صاعد بن الحسن	٣٦
هي التي لا تزال الدهر ناظرة إلى العلى ولسؤال وفي كتب	الأبيوردي	٣٩٩
فإنكما إن تنظراني ساعة من الدهر تنفعني لدى أم جندب	امرؤ القيس	٣٩٨
مجلتهم ذات الإله ودينهم قويم فما يرجون غير العواقب	النابغة	٢٨٦
أنا العلق الذي لا عيب فيه سوى بلدي وأني غير طاري (أربعة أبيات)	ابن حزم	٦٥، ٦٦
فإن تحرقوا القرطاس لا تحرقوا الذي تضمنه القرطاس بل هو في صدري (خمسة أبيات)	ابن حزم	٧٠

البيت	القائل	الصفحة
منـــاي من الـــدنـيا علوم أبثهـــا	ابن حزم	٦٨
وأنشرهـــا في كل باد وحـــاضري		
(بيتـــان)		
ألا رب سامي الطرف من آل مازن	جرير	٣٢٢
إذا شمرت عن ساقها الحرب شمرا		
وقـــد نظرتـكـم إعـشـــاء صادرة	الحطيئة	٣٩٧
للخمس طال بها حوزي وتنساسي		
سما بي ساســـان ودارا وبـعـــدهم	ابن حزم	٣١
قريش العـلى أعياصهـا والعنابس		
(بيتـــان)		
ولـست أبـــالي حين أقتـــل مسلمًا	خبيب بن عدي	١٩٥
على أي جنب كان في الله مصرعي	رضى الله عنه	١٩٦
(بيتـــان)		٢٨٦
أمـــا تتقـــين الله في جنب عاشق	كثير عزة	٣٢٠
له كبـــد حرى وعـــين ترقـــرق		
فلو كانـت الـــدنـيا دوينـك لجة	ابن حزم	٦٨
وفي الجـــو صعـق دائم وحـــريق		

(بيتـــان)

البيت	القائل	الصفحة
شهدت بإذن الله أن محمداً رسول الذي فوق السموات من عل	حسان بن ثابت رضى الله عنه	١٩٦ ٢٨٧
(بيتان)		
وذي عذل فيمن سباني حسنه يطيل ملامي في الهوى ويقول	ابن حزم	٦٤
(أربعة أبيات)		
وليس يصح في الأذهان شيء إذا احتاج النهار إلى دليل	المتنبي	١٣٩
لك الحمد يا رب والشكر ثم لك الحمد ما باح بالشكر فم	ابن حزم	٨٨
أبا هند فلا تعجل علينا وأنظرنا نخبرك اليقينا	عمرو بن كلثوم	٣٩٧
إذا ما راية رفعت لمجد تلقاها عرابة باليمن	الشماخ	٣٠٠

*****



٤ - فهرس الأعلام

الاســـم	الصفحـــة
البيهقي أبو بكر الحافظ	١٨٣، ٢٢١، ٤٢١.
«ت»	
الترمذي محمد بن عيسى	٢١٤، ٣١٦.
التفتازاني (السعد)	٤٢١.
ابن تيمية (شيخ الإسلام)	٦، ١٣٩، ١٨٦، ١٩١، ١٩٧، ٢٠٦، ٢١٣، ٢٣٦، ٢٣٩، ٢٤٤، ٢٦٥، ٢٧٢، ٢٧٦، ٢٩٩، ٣٠٢، ٣١٩، ٣٢٠، ٣٣٧، ٣٣٩، ٣٤٩، ٣٥٣، ٣٦٠، ٣٦١، ٣٦٢، ٣٦٣، ٣٦٥، ٣٧٤، ٣٧٦، ٣٩٥، ٤١٣، ٤١٤، ٤١٥، ٤٢٠، ٤٢١، ٤٢٤، ٤٣٢، ٤٣٩، ٤٤٥، ٤٤٦، ٤٥٦، ٤٥٧، ٤٦٣.
«ث»	
ابن الثلجي محمد بن شجاع	٣١٣.
أبو ثور (الفقيه)	٦٣.
الثوري (سفيان)	١٨٣.

الاســـــم	الصفحـــة
	٢٥٥، ٢٥٦، ٢٥٩، ٢٧١، ٢٧٢، ٢٧٤، ٢٨٠، ٢٨١، ٢٨٢، ٢٨٣، ٢٨٤، ٢٨٥، ٢٨٦، ٢٨٨، ٢٨٩، ٢٩١، ٢٩٦، ٣٠٠، ٣٠١، ٣١٢، ٣١٣، ٣١٤، ٣١٨، ٣٢٠، ٣٢١، ٣٢٢، ٣٢٣، ٣٢٧، ٣٢٨، ٣٢٩، ٣٣٤، ٣٣٥، ٣٣٦، ٣٣٧، ٣٤٤، ٣٤٨، ٣٥٦، ٣٥٧، ٣٥٨، ٣٦٤، ٣٧١، ٣٧٢، ٣٧٣، ٣٧٦، ٣٧٨، ٣٨٣، ٣٨٤، ٣٨٥، ٣٩٦، ٤٠٧، ٤١٠، ٤١٣، ٤١٤، ٤١٥، ٤١٦، ٤١٨، ٤٢٠، ٤٢١، ٤٢٥، ٤٢٩، ٤٣١، ٤٣٤، ٤٣٦، ٤٤٣، ٤٤٤، ٤٤٥، ٤٤٧، ٤٥٣، ٤٥٤، ٤٥٦، ٤٥٧، ٤٦٣، ٤٦٤، ٤٦٥، ٤٦٦، ٤٦٧، ٤٦٨، ٤٦٩، ٤٧٠، ٤٧١، ٤٧٢، ٤٧٣، ٤٧٤، ٤٧٥.

الاســـم	الصفحـــة

الاســـم	الصفحـــة

الاســــم	الصفحـــة
(المستظهر)	٤٢، ١٠١، ١٠٢.
عبد الرزاق (صاحب المصنف)	٦٣.
عبدالكريم خليفة	٤٤.
عبدالله بن أحمد بن حنبل	٣٧٤.
عبدالله بن ربيع التميمي	٥٤.
عبدالله بن عباس	٨٥، ٢٩٤، ٣٦٨.
عبدالله بن عمر بن الخطاب	٣٥٥.
عبدالله بن عمرو بن العاص	٣٢٥.
عبدالله بن محمد بن عثمان	٥٤.
عبدالله بن محمد (جد الناصر)	٩٦.
عبدالله بن محمد المسندي	٦٢.
عبدالله بن مسعود	٣١٥.
عبدالملك بن المنصور (المظفر)	٣٨، ٦٢.
أبو عبيد الفقيه	٦٣.
عثمان بن سعيد الأعور	٧٧.
عدي بن حاتم	٤٠٤.
ابن العربي أبو محمد	٤٨، ٦٦، ٧٦، ٨٦، ٩٤.
ابن العريف أبو العباس	٧٠.
ابن أبي العز الحنفي	٢٢٢.
عزير	١٨١، ٣٢٤.



٥ ـ فهرس المراجع

(١) القرآن الكريم .

الآجرى أبوبكر محمد بن الحسين .

(٢) الشريعة

تحقيق : محمد حامد الفقي

الطبعة الأولى ـ مطبعة السنة المحمدية ١٣٦٩هـ/ ١٩٥٠هـ

الآلوسى محمود بن عبدالله

(٣) روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني

دار الطباعة المنيرية ـ بيروت ـ لبنان .

الآمدي سيف الدين

(٤) غاية المرام في علم الكلام

تحقيق حسن محمود عبداللطيف

القاهرة ١٣٩١هـ/ ١٩٧١ م .

الأبي أشرف الدين صاعد البريدي .

(٥) الحدود والحقائق في شرح الألفاظ المصطلحة بين المتكلمين والإمامية

تحقيق د. حسين محفوظ

مطبعة المعارف ـ بغداد ١٩٧٠ م .

ابن أبي العز الحنفي علي بن علي .

(٦) شرح الطحاوية في العقيدة السلفية

تحقيق : أحمد محمد شاكر

الطبعة الثانية بمصر.
الأبيوردي أبي المظفر محمد بن أحمد بن اسحق.
(٧) ديوانه
تحقيق : د. عمر الأسعد.
مطبعة زيد بن ثابت ـ دمشق ـ مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق ١٣٩٥ هـ/ ١٩٧٥ م.
الأتابكي يوسف بن تغرى بردى.
(٨) النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة.
نسخة مصورة عن طبعة دار الكتب المصرية العامة.
ابن الأثير أبي الحسين علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبدالواحد الشيباني.
(٩) أسد الغابة في معرفة الصحابة
الناشر المكتبة الإسلامية.
(١٠) الكامل في التاريخ
دار صادر ـ دار بيروت ١٣٨٥ هـ/ ١٩٦٥ م.
إحسان عباس.
(١١) تاريخ الأدب الأندلسي عصر سيادة قرطبة
دار الثقافة بيروت ـ لبنان.
الطبعة الثالثة ١٩٧٣م.
(١٢) مقدمة الرد على ابن النغريله ورسائل أخرى لابن حزم.
مطبعة المدني بمصر سنة ١٣٨٠ هـ/ ١٩٦٠ م.
أحمد أمين.
(١٣) ضحى الإسلام

الطبعة العاشرة ـ دار الكتاب العربي ـ بيروت ـ لبنان.
أرسطو طاليس.

(١٤) الطبيعة
ترجمة اسحاق بن حنين مع شروح أبي السمح، وابن عدي، ومتى بن يونس، وأبي الفرج بن الطيب
تحقيق: عبدالرحمن بدوي.
الدار القومية للطباعة والنشر ـ القاهرة ١٣٨٥هـ/١٩٦٥م.

(١٥) الكون والفساد
معه كتاب «في ميليوس...
ترجمها من الأغريقية إلى الفرنسية بارتلمى سانتهلير
ونقلهما الى العربية: أحمد لطفي السيد.
مطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة ١٣٥٠ هـ/ ١٩٣٢ م.
الأزهري محمد بن أحمد.

(١٦) تهذيب اللغة
الدار القومية للطباعة ١٣٨٤ هـ/ ١٩٦٤ م.
الأشعري علي بن إسماعيل بن إسحق.

(١٧) الإبانة عن أصول الديانة.
مطبوعات الجامعة الإسلامية ١٩٧٥ م.

(١٨) كتاب اللمع
صححه وقدم له: د. حمودة غرابة.
مطبعة مصر شركة مساهمة مصرية ١٩٥٥ م.

(١٩) مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين.
بتحقيق: محمد محيي الدين عبدالحميد.

الطبعة الثانية ١٣٨٩ هـ/ ١٩٦٩ م ـ مكتبة النهضة المصرية.

الأفغاني سعيد.

(٢٠) ابن حزم الأندلسي ورسالة المفاضلة بين الصحابة
الطبعة الثانية ـ دار الفكر ١٣٨٩ هـ/ ١٩٦٩ م.

إمرؤ القيس.

(٢١) ديوانه مع الشرح
منشورات دار الفكر ـ بيروت ١٩٦٨ م.

الباقلاني أبي بكر بن الطيب.

(٢٢) الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولايجوز الجهل به.
تحقيق: زاهد الكوثري
الطبعة الثانية ـ مؤسسة الخانجي للطباعة والنشر ١٣٨٢ هـ/ ١٩٦٣ م.

(٢٣) كتاب التمهيد
تحقيق: الآب رتشارد يوسف مكارثي اليسوعي.
المكتبة الشرقية ـ بيروت ١٩٥٧ م.

البخاري محمد بن اسماعيل.

(٢٤) التاريخ الصغير
تحقيق محمود إبراهيم زايد
الطبعة الأولى ١٣٩٧ هـ/ ١٩٧٧ م

(٢٥) التاريخ الكبير
دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ لبنان.

(٢٦) كتاب خلق أفعال العباد والرد على الجهمية وأصحاب

التعطيل
طبع مكتبة ومطبعة النهضة الحديثة ـ مكة ١٣٨٩هـ/ ١٣٩٠هـ.

(٢٧) صحيح البخاري
الطبعة الأخيرة ١٣٧٢ هـ/ ١٩٥٣ م - عيسى البابي الحلبي.

ابن بدران عبدالقادر بن أحمد بن مصطفى

(٢٨) المدخل إلى مذهب الإمام أحمد
قام بتصحيحه ونشره جماعة من العلماء
دار الطباعة المنيرية.

بدوي عبدالرحمن.

(٢٩) المنطق الصوري والرياضي
الطبعة الثالثة ـ مكتبة النهضة المصرية ١٩٦٨ م.

البروسوي إسماعيل حقي.

(٣٠) تفسير روح البيان
دار سعادت مطبعة عثمانية ١٣٣٠ هـ.

ابن بسام علي بن بسام الشنتريني.

(٣١) الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة
تحقيق الدكتور إحسان عباس
دار الثقافة ـ بيروت ١٣٩٩ هـ/ ١٩٧٩ م.

البستاني بطرس.

(٣٢) محيط المحيط
طبع في لبنان في مطابع مؤسسة جواد للطباعة ١٩٧٧ م.

ابن بشكوال خلف بن عبدالملك.

(٣٣) كتاب الصلة في تاريخ أئمة الأندلس وعلمائهم ومحدثيهم وفقهائهم وأدبائهم
عنى بنشره وصححه: السيد عزت العطار الحسيني
١٣٧٤ هـ/ ١٩٥٥ م.
البغدادي إسماعيل باشا.
(٣٤) إيضاح المكنون
أعادت طبعه بالأوفست ـ مكتبة المثنى بغداد.
(٣٥) هدية العارفين
أعادت طبعه بالأوفست مكتبة المثنى ببغداد.
البغدادي عبدالقادر بن طاهر.
(٣٦) كتاب أصول الدين
الطبعة الأولى استنبول ـ مطبعة الدولة ١٣٤٦ هـ/ ١٩٢٨ م.
(٣٧) الفرق بين الفرق
تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد
الناشر مكتبة محمد على صبيح وأولاده بميدان الأزهر
مطبعة المثنى.
البيجوري الشيخ إبراهيم.
(٣٨) حاشية البيجوري على متن السنوسية.
مطبعة دار الكتب العربية.
بيصار محمد
(٣٩) الفلسفة اليونانية مقدمات ومذاهب.
دار الكتاب اللبناني ـ بيروت ١٩٧٣ م.

البيضاوي .

(٤٠) تفسير البيضاوي مع حاشية الشهاب المسماة عناية القاضي وكفاية الراضي على تفسير البيضاوي
دار صادر ـ بيروت .

البيهقي أحمد بن الحسين بن علي .

(٤١) كتاب الأسماء والصفات
تصحيح وتعليق : محمد زاهد الكوثري
دار إحياء التراث العربي ـ بيروت ـ لبنان .

(٤٢) الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد
صححه ونشره لأول مرة أحمد محمد مرسي
١٣٨٠ هـ / ١٩٦١ م .

الترمذي محمد بن عيسى بن سورة .

(٤٣) سنن الترمذي وهو المسمى بالجامع الصحيح
بتحقيق وشرح : أحمد محمد شاكر
الناشر المكتبة الإسلامية

التفتازاني سعد الدين عمر

(٤٤) شرح المقاصد
طبعة دار الطباعة العامرة الكائنة بدار الخلافة الزاهرة أيام السلطان عبدالمجيد خان ١٢٧٧ هـ .

التلمساني محمد المقري

(٤٥) نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب وذكر وزيرها لسان الدين ابن الخطيب
تحقيق : محمد محيي الدين عبدالحميد

الناشر دار الكتاب العربي ـ بيروت ـ لبنان.
ابن تيمية أحمد بن عبدالحليم.

(٤٦) رسالة إبطال وحدة الوجود ضمن مجموعة الرسائل والمسائل له
تعليق محمد رشيد رضا
لجنة التراث العربي.

(٤٧) رسالة الاحتجاج بالقدر
ضمن مجموعة الرسائل الكبرى
دار إحياء التراث العربي ـ بيروت ـ لبنان.

(٤٨) رسالة الإرادة والأمر
ضمن مجموعة الرسائل الكبرى.

(٤٩) إقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم
مطبعة الحكومة ـ مكة **١٣٨٩** هـ.

(٥٠) رسالة أقوم ما قيل في المشيئة والحكمة والقضاء والقدر
ضمن مجموعة الرسائل والمسائل

(٥١) الإكليل في المتشابه والتأويل
طبعت في دار المطبعة السلفية **١٣٩٤** هـ.

(٥٢) رسالة في أهل الصفة والأباطيل فيهم وفي الأولياء
ضمن الرسائل والمسائل.

(٥٣) بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية أو نقض تأسيس الجهمية
تصحيح وتكميل: محمد بن عبدالرحمن بن قاسم
الطبعة الأولى ـ مطبعة الحكومة بمكة المكرمة **١٣٩١** هـ.

(٥٤) رسالة التبيان في نزول القرآن
ضمن مجموعة الرسائل الكبرى

(٥٥) رسالة في تحقيق مسألة علم الله تعالى ضمن جامع الرسائل لابن تيمية
بتحقيق الدكتور محمد رشاد سالم.
الطبعة الأولى ١٣٨٩ هـ/ ١٩٦٩ م ـ مطبعة المدني.

(٥٦) تفسيرات ابن تيمية
جمع إقبال الأعظمي
طبع في مطبعة علمى بريس ماليكاؤن

(٥٧) رسالة تفصيل الإجمال فيما يجب لله من صفات الكمال
ضمن مجموعة الرسائل والمسائل

(٥٨) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح
مطابع المجد التجارية.

(٥٩) رسالة في الجواب عمن يقول إن صفات الرب نسب وإضافات
ضمن جامع الرسائل

(٦٠) درء تعارض العقل والنقل
طبعة دار الكتب ـ ١٩٧١ م

(٦١) الرد على المنطقيين
تولى إعادة طبعه ونشره إدارة ترجمان السنة ـ لاهور ـ باكستان ١٣٩٦ هـ/ ١٩٧٦ م. الطبعة الثانية ـ طبع في مطبعة معارف لاهور.

(٦٢) شرح حديث النزول
الطبعة الخامسة ١٣٩٧ هـ/ ١٩٧٧ م ـ المكتب الإسلامي.

(٦٣) شرح العقيدة الأصفهانية
تقديم: حسنين محمد مخلوف
الطبعة الأولى ـ دار الكتب الحديثة.

(٦٤) الرسالة العرشية
ضمن مجموعة الرسائل والمسائل.

(٦٥) العقيدة الحموية الكبرى
ضمن مجموعة الرسائل الكبرى.

(٦٦) العقيدة الواسطية
ضمن مجموعة الرسائل الكبرى.

(٦٧) مجموع فتاوي شيخ الإسلام ابن تيمية
جمع وترتيب: عبدالرحمن بن محمد بن قاسم وساعده ابنه محمد
الطبعة الأولى مطابع الرياض ١٣٨٢ هـ.

(٦٨) قاعدة في صفة الكلام
ضمن مجموعة الرسائل المنيرية.
عنيت بنشرها وتصحيحها للمرة الأولى سنة ١٣٤٣ هـ إدارة الطباعة المنيرية ـ الناشر محمد أمين دمج ـ بيروت ١٩٧٠ م.

(٦٩) قاعدة في المعجزات والكرامات
ضمن مجموعة الرسائل والمسائل.

(٧٠) رسالة القضاء والقدر
ضمن مجموعة الرسائل الكبرى.

(٧١) رسالة في كون الرب عادلاً في تنزهه
ضمن جامع الرسائل

(٧٢) كتاب مذهب السلف القويم في تحقيق مسألة كلام الله الكريم
ضمن مجموعة الرسائل والمسائل.

(٧٣) رسالة مراتب الإرادة
ضمن مجموعة الرسائل الكبرى.

(٧٤) منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية
بهامشه بيان موافقة صريح المعقول للمؤلف
دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ لبنان.

(٧٥) موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول.
تحقيق: محمد محيى الدين عبدالحميد ومحمد حامد الفقي
مطبعة السنة المحمدية ١٣٧٠ هـ/١٩٥١ م.

(٧٦) كتاب النبوات
يطلب من مكتبة الرياض الحديثة.

(٧٧) نقض المنطق
حقق الأصل المخطوط وصححه الشيخ محمد بن عبدالرزاق حمزة والشيخ سليمان بن عبدالرحمن الصنيع
صححه محمد حامد الفقي

الطبعة الأولى ١٣٧٠ هـ/ ١٩٥١ م ـ مطبعة السنة المحمدية بالقاهرة.

ابن ثابت حسان

(٧٨) ديوانه
حققه وعلق عليه الدكتور وليد عرفات
دار صادر ـ بيروت ١٩٧٤ م.

جاب الله، عبدالعزيز بن عبدالرحمن

(٧٩) الدليل الصادق على وجود الخالق، وبطلان مذهب الفلاسفة ومنكري الخوارق
طبع بمطبعة الآداب والمؤيد بمصر ١٣١٦هـ.

جبران مسعود

(٨٠) الرائد
دار العلم للملايين ـ الطبعة الثانية ١٩٦٧ م.

الجرجاني السيد الشريف علي بن محمد بن علي

(٨١) التعريفات، معجم يشرح الألفاظ المصطلح عليها بين الفقهاء والمتكلمين والنحاة والصرفيين والمفسرين وغيرهم.
شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر ١٣٥٧ هـ/ ١٩٣٨ م.

(٨٢) شرح المواقف في علم الكلام
الموقف الخامس في الإلهيات
تحقيق الدكتور أحمد المهدي
الناشر: مكتبة الأزهر ـ طبعة دار المحامي للطباعة.

جرير.

(٨٣) ديوانه

دار صادر ـ دار بيروت ـ بيروت **١٣٧٩** هـ/ **١٩٦٠** م.

ابن جلجل سليمان بن حسان الأندلسي

(٨٤) طبقات الأطباء والحكماء

تحقيق فؤاد سيد

مطبعة المعهد الفرنسي للآثار الشرقية بالقاهرة **١٩٥٥** م

جماعة من المستشرقين.

(٨٥) دائرة المعارف الإسلامية

أصدر بالألمانية وبالإنجليزية والفرنسية

نقله إلى العربية: محمد ثابت الفندي ورفاقه

انتشارات جهان ـ طهران بوذر جمهرى

ابن الجوزي عبدالرحمن أبو الفرج

(٨٦) تلبيس إبليس

عنيت بنشره للمرة الثانية سنة **١٣٦٨** هـ إدارة الطباعة المنيرية.

دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ لبنان.

(٨٧) مناقب الإمام أحمد بن حنبل

منشورات دار الآفاق الجديدة ـ بيروت ـ الطبعة الثانية **١٩٧٧** م.

الجويني ـ أبومحمد. والد إمام الحرمين

(٨٨) رسالة في إثبات الاستواء والفوقية، ومسألة الحرف والصوت في القرآن

ضمن مجموعة الرسائل المنيرية.
إدارة الطباعة المنيرية الناشر محمد أمين
دمج - بيروت ١٩٧٠ م.
الجويني - إمام الحرمين.

(٨٩) كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد
تحقيق: د. محمد يوسف موسى - على عبدالمنعم عبدالحميد
مطبعة السعادة بمصر ١٩٥٠ م.

(٩٠) الشامل في أصول الدين
تحقيق الدكتور على سامي النشار - فيصل بدير عون - سهير محمد مختار.
الناشر دار المعارف بالاسكندرية.

(٩١) لمع الأدلة في عقائد أهل السنة والجماعة
تحقيق: د. فوقية حسين محمود.
الدار المصرية للتأليف والترجمة - الطبعة الأولى ١٣٨٥ هـ/ ١٩٦٥ م
الحاجري طه

(٩٢) ابن حزم صورة أندلسية
حاجي خليف عبدالله

(٩٣) كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون
أعادت طبعه بالأوفست مكتبة المثنى ببغداد.
الحاكم الإمام الحافظ أبي عبدالله.

(٩٤) المستدرك على الصحيحين وبذيله التلخيص للذهبي
محمد امين دمج - بيروت - لبنان.

حجازي عوض الله جاد.

(٩٥) المرشد السليم في المنطق الحديث والقديم
الطبعة الرابعة ـ دار الطباعة المحمدية بالأزهر بالقاهرة.

ابن حجر ـ أحمد بن حجر آل أبوطامي.

(٩٦) العقائد السلفية بأدلتها النقلية والعقلية.
شرح الدرر السنية في عقد أهل السنة المرضية
الطبعة الأولى ـ بيروت ١٩٧٠ م.

ابن حجر العسقلاني.

(٩٧) تهذيب التهذيب
الطبعة الأولى ـ مطبعة مجلس دائرة المعارف في الهند ١٩٦٦ م.

(٩٨) فتح الباري بشرح صحيح البخاري
ترقيم: محمد فؤاد عبدالباقي
قام بإخراجه والإشراف عليه: محب الدين الخطيب
المطبعة السلفية ـ القاهرة.

(٩٩) لسان الميزان
منشورات الأعلمي للمطبوعات ـ بيروت ـ لبنان
الطبعة الثانية ١٣٩٠ هـ/ ١٩٧١ م.

ابن حزم علي بن أحمد بن سعيد الظاهري

(١٠٠) الأحكام في أصول الأحكام
تحقيق أحمد محمد شاكر.
إدارة الطباعة المنيرية ـ الطبعة الأولى ١٣٤٧ هـ ـ مطبعة السعادة.

(١٠١) الأصول والفروع
تحقيق: د. محمد عاطف العراقي ـ د. سهير فضل الله
أبو وافية د. إبراهيم إبراهيم هلال.
الطبعة الأولى ١٩٧٨ م ـ مطبعة حسان بمصر.

(١٠٢) التلخيص لوجوه التخليص
تحقيق: إحسان عباس
ضمن الرد على ابن النغريله ورسائل أخرى معه
مطبعة المدني ـ المؤسسة السعودية بمصر.

(١٠٣) جمل فتوح الإسلام.
ضمن جوامع السيرة له
تحقيق الدكتور إحسان عباس ـ والدكتور ناصر الدين الأسد
مراجعة: أحمد محمد شاكر
دار المعارف بمصر.

(١٠٤) جمهرة أنساب العرب
تحقيق عبدالسلام هارون
دار المعارف بمصر ـ ١٣٨٢ هـ/ ١٩٦٢ م.

(١٠٥) حجة الوداع
تحقيق الدكتور محمود حقي
دار اليقظة العربية ـ بيروت ـ الطبعة الثانية ١٣٩٦ هـ

(١٠٦) الدره في تدقيق الكلام
مخطوط ضمن مجموعة رسائل ابن حزم من ص ١٠٠ ـ ١٤١ في مكتبة شهيد علي باستانبول بتركيا تحت رقم ٢٧٠٤

وهو تحت التحقيق.

(١٠٧) طوق الحمامة في الألفة والألآف
قدم له وحققه: فاروق سعيد
منشورات دار مكتبة الحياة ـ بيروت ـ لبنان.
طبعة جديدة ١٩٧٥ م.

(١٠٨) الفصل في الملل والأهواء والنحل
بهامشه الملل والنحل للشهرستاني
دار المعرفة للطباعة والنشر ـ بيروت ـ لبنان
الطبعة الثانية ـ أعيد طبعه بالأوفست ١٣٩٥ هـ/ ١٩٧٥ م.

(١٠٩) المحلى
طبعة جديدة بإشراف زيدان أبوالمكارم حسن
الناشر مكتبة الجمهورية ـ دار الاتحاد العربي للطباعة
١٣٨٧ هـ/ ١٩٦٧ م.

(١١٠) ملخص إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل
تحقيق سعيد الأفغاني
الطبعة الثانية ـ دار الفكر بيروت ـ لبنان ١٣٨٩ هـ/ ١٩٦٩ م.

الحطيئة

(١١١) ديوانه بشرح ابن السكيت والسكري والبستاني
تحقيق نعمان أمين طه
شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر

الطبعة الأولى ١٣٧٨ هـ/١٩٥٨ م.
الحميدي محمد بن أبي نصر بن عبدالله
(١١٢) جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس
الدار المصرية للتأليف والترجمة ١٩٦٦ م.
ابن حنبل الإمام أحمد
(١١٣) الرد على الزنادقة والجهمية.
المطبعة السلفية ومكتبتها ـ القاهرة ١٣٩٣ هـ.
(١١٤) مسند الإمام أحمد
وبهامشه منتخب كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال
المكتب الإسلامي للطباعة والنشر ـ دار صادر ـ بيروت.
ابن حنبل حنبل بن إسحاق
(١١٥) ذكر محنة الامام أحمد بن حنبل
دارسة وتحقيق: دكتور محمد نعس
الطبعة الأولى ١٣٩٧ هـ/ ١٩٧٧ م.
ابن حنبل عبدالله بن أحمد
(١١٦) كتاب السنة
المطبعة السلفية ومكتبتها ـ مكة المكرمة ١٣٤٩ هـ.
أبو حنيفة النعمان بن ثابت.
(١١٧) الفقه الأكبر بشرح عبدالكريم تتان
نشر وتوزيع مكتبة الغزالي ومكتبة ابن الفارض ـ حماة.
ابن حيان محمد بن يوسف بن علي الأندلسي الغرناطي
(١١٨) التفسير الكبير المسمى بالبحر المحيط

الناشر مكتبة ومطابع النصر الحديثة ـ الرياض ـ المملكة العربية السعودية.

(١١٩) النهر الماد من البحر
على هامش البحر المحيط
الخازن علاء الدين علي بن محمد بن إبراهيم البغدادي

(١٢٠) تفسير الخازن المسمى لباب التأويل في معاني التنزيل
بهامشه تفسير البغوى
يطلب من المكتبة التجارية الكبرى بمصر.
ابن خزيمة محمد بن إسحق.

(١٢١) كتاب التوحيد وإثبات صفات الرب عز وجل التي وصف بها نفسه في تنزيله الذي أنزله على نبيه
راجعه وعلق عليه الدكتور محمد خليل هراس
دار الفكر ـ الطبعة الثانية ١٣٩٣ هـ/ ١٩٧٣ م.
ابن خلدون عبدالرحمن

(١٢٢) العبر في ديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم ومن عاصرهم من ذوى السلطان الأكبر.
يطلب من المكتبة التجارية
ابن خلكان أحمد بن محمد بن أبي بكر

(١٢٣) وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان
تحقيق الدكتور إحسان عباس
دار صادر ـ بيروت.
خليفة عبدالكريم

(١٢٤) ابن حزم الأندلسي حياته وأدبه
مطابع معتوق إخوان ـ بيروت ـ لبنان .
الخولي محمد مرسي .

(١٢٥) تقرير عن المخطوطات الليبية .
ضمن مجلة معهد المخطوطات العربية ـ المجلد العشرون .
الجزء الأول .
ابن خير محمد بن خير بن عمر بن خليفة

(١٢٦) فهرست ماروواه عن شيوخه وقف على نسخها فرنسشكة
الطبعة الثانية ١٣٨٢ هـ/١٩٦٣ م .
الدارمي عبدالله بن عبدالرحمن بن الفضل

(١٢٧) سنن الدارمي
نشر دار إحياء السنة النبوية .
الدارمي عثمان بن سعيد

(١٢٨) رد الإمام الدارمي على بشر المريسى
تحقيق محمد حامد الفقي .
الطبعة الأولى ـ مطبعة أنصار السنة المحمدية ١٣٥٨ هـ .

(١٢٩) الرد على الجهمية
منشور عن النسخة الخطية في مكتبة كوبر لى باستنبول
نشرها لأول مرة مع مقدمة وتعليقات بالألمانية : جوستا فيتسنام
مكتبة ليدن ١٩٦٠ م .
أبوداود سليمان بن الأشعث .

(١٣٠) سنن أبي داود
راجعه: محمد محيي الدين عبدالحميد
نشرته دار إحياء السنة النبوية

الدمشقي ابن ناصر الدين

(١٣١) الرد الوافر
تحقيق زهير الشاويش
الطبعة الأولى ١٣٩٣ هـ ـ بيروت ـ المكتب الإسلامي.

الذهبي شمس الدين محمد

(١٣٢) تذكرة الحفاظ
الطبعة الثالثة بمطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدرأباد الدكن الهند ١٣٧٦ هـ

(١٣٣) سير النبلاء
جزء خاص بترجمة الإمام ابن حزم الأندلسي
تحقيق سعيد الأفغاني
دار الفكر ـ بيروت ـ لبنان ١٣٨٩ هـ/ ١٩٦٩ م.

(١٣٤) العبر في خبر من غبر
تحقيق صلاح الدين المنجد
مطبعة حكومة الكويت.

(١٣٥) كتاب العلو للعلى الغفار في صحيح الأخبار وسقيمها
تقديم عبدالرحمن محمد عثمان
مطبعة العاصمة ـ الطبعة الثانية ١٣٨٨ هـ/ ١٩٦٨ م.

(١٣٦) المنتقي من منهاج الاعتدال في نقض كلام أهل الرفض والاعتزال وهو مختصر منهاج السنة لابن تيمية

تحقيق محب الدين الخطيب

(١٣٧) ميزان الاعتدال في نقد الرجال
تحقيق على محمد البجاوي
الطبعة الأولى ـ دار المعرفة للطباعة والنشر ١٣٨٢ هـ/ ١٩٦٣ م
بيروت ـ لبنان.

رابو برت

(١٣٨) مبادىء الفلسفة
ترجمة أحمد أمين
الناشر: دار الكتاب العربي ـ بيروت ـ لبنان ١٩٦٩ م.

الرازي محمد بن أبي بكر عبدالقادر.

(١٣٩) مختار الصحاح
الناشر: دار الكتاب العربي ـ بيروت لبنان
الطبعة الأولى ١٩٦٧ م.

الرازي محمد بن عمر

(١٤٠) الاربعين في أصول الدين
الطبعة الأولى ـ مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية ببلدية حيدرأباد الدكن ١٣٥٣ هـ.

(١٤١) أساس التقديس في علم الكلام
معه الدرة الفاخرة لملا عبدالرحمن
مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر ١٣٤٥ هـ/١٩٣٥ م.

(١٤٢) إعتقادات فرق المسلمين والمشركين
ومعه بحث في الصوفية والفرق الإسلامية لمصطفى بك عبدالرزاق
مراجعة على سامي النشار
مطبعة التأليف والترجمة والنشر ١٣٥٦ هـ/١٩٣٨ م.

(١٤٣) التفسير الكبير الطبعة الثانية.
الناشر دار الكتب العلمية طهران.
الرازي محمود بن محمد

(١٤٤) تحرير القواعد المنطقية شرح الرسالة الشمسية للقزويني
دار الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركاه.
ابن رشد محمد بن أحمد أبو الوليد.

(١٤٥) مناهج الأدلة في عقائد الملة لابن رشد
مع مقدمة محمود قاسم وتحقيقه
ملتزم الطبع والنشر مكتبة الانجلو المصرية ـ القاهرة
والكشف عن مناهج الأدلة ضمن فلسفة ابن رشد
منشورات دار الآفاق الجديدة ـ بيروت ـ لبنان.
الطبعة الأولى ١٣٩٨ هـ/ ١٩٧٨ م.
الزبيدي ـ محمد مرتضي الحنفي.

(١٤٦) تاج العروس من جواهر القاموس
منشورات دار مكتبة الحياة ـ بيروت.
الزجاج. إبراهيم بن السرى.

(١٤٧) تفسير أسماء الله الحسنى
تحقيق أحمد يوسف الدقاق.

مطبعة محمد هاشم الكتبي ١٣٩٥ هـ/ ١٩٧٥ م.

الزركلي - خير الدين.

(١٤٨) الأعلام قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين.
دار العلم للملايين - بيروت.

زكريا إبراهيم

(١٤٩) ابن حزم الأندلسي
الدار المصرية للتأليف والترجمة - دار مصر للطباعة.

الزمخشري - محمود بن عمر

(١٥٠) الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل في وجوه التأويل وهو تفسير القرآن الكريم.
مطبعة الاستقامة - الطبعة الثانية ١٣٧٣ هـ/١٩٥٣ م.
وطبعة مصطفى البابي الحلبي مع كتاب الإنصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال - لأحمد بن محمد بن المنير الإسكندري.

أبوزهرة محمد

(١٥١) ابن حزم. حياته وعصره. آراؤه وفقهه
ملتزم الطبع والنشر دار الفكر العربي.

سانتشث البرنس

(١٥٢) ابن حزم قمة أسبانية
ترجمة الدكتور الطاهر مكي
ضمن دراسات عن ابن حزم وكتابه طوق الحمامة
الطبعة الثانية ١٣٩٧ هـ/١٩٧٧ م - مطابع سجل العرب

الناشر مكتبة وهبة .

السبكي ـ تاج الدين أبو نصر عبدالوهاب بن علي

(١٥٣) طبقات الشافعية الكبرى

تحقيق محمود محمد الطناجي وعبدالفتاح الحلو

الطبعة الأولى ١٣٨٤ هـ/١٩٦٥ م - عيسى البابي الحلبي .

سركيس ـ يوسف الياس

(١٥٤) معجم المطبوعات العربية والمعربة

مطبعة سركيس بمصر ١٣٤٦ هـ/ ١٩٢٨ م .

ابن سعدي ـ عبدالرحمن بن ناصر

(١٥٥) فوائد قرآنية .

المكتب الإسلامي للطباعة والنشر

الطبعة الثانية ١٣٩٤ هـ/ ١٩٧٤ م .

ابن سعيد عبدالملك ومعه خمسة من أهل الأندلس .

(١٥٦) المغرب في حلى المغرب .

تحقيق شوقي ضيف

الطبعة الثانية ـ دار المعارف بمصر ١٩٦٤ م .

السفارينى ـ محمد بن أحمد بن سالم .

(١٥٧) حاشية الدرة المضيئة في عقد الفرقة المرضية

مطبعة الحكومة بمكة المكرمة ١٩٦٤ م .

السلفي

(١٥٨) أخبار وتراجم اندلسية أعدها وحققها الدكتور إحسان عباس
دار الثقافة - بيروت - لبنان - الطبعة الثانية
١٣٩٩ هـ/ ١٩٧٩ م.

السلمان عبدالعزيز بن محمد

(١٥٩) الأسئلة والأجوبة الأصولية على العقيدة الواسطية
الطبعة الخامسة ١٣٩٤ هـ/ ١٩٧٤ م.
أشرفت على طبعه مكتبة الرياض الحديثة

السنوسي

(١٦٠) متن العقيدة المسماة بأم البراهين
ضمن مجموعة رسائل في العقائد في مكتبة لاله لى - استنبول
رقم ٢٢٤٠.

السيوطي جلال الدين

(١٦١) الدر المنثور في التفسير بالمأثور
وبهامشه تنوير المقباس تفسير ابن عباس
الناشر محمد أمين دمج - بيروت.

الشافعي محمد بن ادريس

(١٦٢) الأم
أشرفت على طبعه مكتبة الرياض الحديثة.
دار المعرفة للطباعة والنشر - بيروت - لبنان
الطبعة الثانية ١٣٩٣ هـ/ ١٩٧٣ م.

(١٦٣) الفقه الأكبر في التوحيد
الطبعة الأولى ـ المطبعة الأدبية بالأزبكية على نفقة أحمد أفندي.

شاكر أحمد محمد

(١٦٤) شرح المسند للإمام أحمد بن حنبل
دار المعارف بمصر ١٣٧٠ هـ/ ١٩٥٠ م.

ششن رمضان

(١٦٥) نوادر المخطوطات في مكتبات تركيا

الشماخ بن ضرار الذبياني

(١٦٦) ديوانه
بتحقيق وشرح: صلاح الدين الهادي
دار المعارف بمصر.

الشنقيطي أحمد بن الأمين.

(١٦٧) شرح المعلقات العشر وأخبار شعرائها
دار الأندلس للطباعة والنشر ـ بيروت.

الشنقيطي محمد الأمين.

(١٦٨) آداب البحث والمناظرة
طبع بمطابع شركة المدينة للطباعة والنشر ـ جدة ـ المملكة العربية السعودية.

(١٦٩) منهج ودراسات لآيات الأسماء والصفات
طبع في مؤسسة مكة للطباعة والإعلام
توزيع الجامعة الإسلامية.

الشهرستاني ـ محمد بن عبدالكريم بن أبي بكر أحمد

(١٧٠) الملل والنحل
تحقق: عبدالعزيز محمد الوكيل
دار الاتحاد العربي للطباعة ١٣٨٧ هـ/١٩٦٨ م.

(١٧١) نهاية الإقدام في علم الكلام
حرره وصححه الفرد خيوم

الصابوني إسماعيل.

(١٧٢) عقيدة السلف وأصحاب الحديث
ضمن الرسائل المنيرية
إدارة الطباعة المنيرية ١٣٤٣ هـ.

الصاوي ـ أحمد بن محمد.

(١٧٣) حاشية الصاوي على شرح الخريدة البهية
مطبعة الاستقامة.

الضبى ـ أحمد بن يحيى بن عميرة.

(١٧٤) بغية الملتمس في تاريخ رجال أهل الأندلس
طبع في مدينة مجريط بمطبع روخس ١٨٨٤ م.

الطبرسي أبوعلي الفضل بن الحسن.

(١٧٥) مجمع البيان في تفسير القرآن
دار مكتبة الحياة ـ بيروت ١٣٨٠ هـ/ ١٩٦١ م.

الطبري ـ محمد بن جرير

(١٧٦) جامع البيان عن تأويل القرآن
تحقيق محمود محمد شاكر

دار المعارف بمصر.
وطبعة دار المعرفة للطباعة والنشر ـ بيروت ـ لبنان
الطبعة الثانية ـ أعيد طبعه بالأوفست
١٣٩٢ هـ/١٩٧٢ م.

ابن عبد البر ـ يوسف بن عبدالبر النمري القرطبي.

(١٧٧) التمهيد لما في الموطأ من الأسانيد
تحقيق عبدالله بن الصديق
مطبعة وزارة الأوقاف بالمغرب ـ مطبعة فضالة المحمدية ـ المغرب ١٣٩٩ هـ/١٩٧٩ م.

عبدالجبار بن أحمد

(١٧٨) تنزيه القرآن عن المطاعن
الشركة الشرقية للنشر والتوزيع ـ دار النهضة الحديثة ـ بيروت ـ لبنان.

(١٧٩) شرح الأصول الخمسة
تحقيق: د. عبدالكريم عثمان.
الطبعة الأولى ١٣٨٤ هـ/١٩٦٥ م.
مطبعة الاستقلال الكبرى.

(١٨٠) متشابه القرآن
تحقيق: د. عدنان محمد زرزور
دار التراث القاهرة ـ دار النصر للطباعة.

(١٨١) المغنى في أبواب التوحيد والعدل
تحقيق: د. محمد مصطفى حلمي، والدكتور أبوالوفاء الغنيمي

المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر.

<u>عبدالحليم محمود</u>

(١٨٢) التفكير الفلسفي في الإسلام
ملتزم الطبع والنشر: مكتبة الأنجلو المصرية
الطبعة الثانية ١٣٨٧ هـ/١٩٦٨ م.

<u>ابن عقيل الحنبلي</u>

(١٨٣) كتاب الفنون
تحقيق: جورج المقدسي
دار المشرق - بيروت - لبنان - طبع الجزء الأول سنة ١٩٧٠ م. والثاني ١٩٧١ م.

<u>ابن عقيل - أبوعبدالرحمن.</u>

(١٨٤) مؤلفات ابن حزم المفقودة
مقال نشر في مجلة الفيصل عدد ٢٦ - شعبان ١٣٩٩ هـ يوليو ١٩٧٩ م - السنة الثالثة.

<u>علوان الحموى - على بن عطية</u>

(١٨٥) بيان المعاني في شرح عقيدة الشيباني
مخطوطة بالظاهرية بدمشق من مخطوطات التوحيد رقم ٢٩٣٠

<u>ابن العماد الحنبلي عبدالحي</u>

(١٨٦) شذرات الذهب في أخبار من ذهب
منشورات دار الآفاق الجديدة - بيروت - لبنان

<u>عياض بن موسى بن عياض</u>

(١٨٧) ترتيب المدارك، وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب الإمام مالك
طبع وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية بالمغرب.

الغزالي: أبوحامد محمد بن محمد

(١٨٨) إحياء علوم الدين
وبذيله المغني من حمل الأسفار في الأسفار في تخريج ما في الأحياء من الأخبار للعراقي
مؤسسة الحلبي وشركاه ـ القاهرة ١٣٨٧ هـ/١٩٦٨ م.

(١٨٩) الأربعين في أصول الدين
تحقيق: محمد مصطفى أبوالعلا
يطلب من مكتبة الجندي.

(١٩٠) الإقتصاد في الإعتقاد
تحقيق: محمد مصطفى أبوالعلا
مكتبة الجندي.

(١٩١) قواعد العقائد
ضمن القصور العوالي
تحقيق: محمد مصطفى أبوالعلا
مطبعة دار الطباعة المحمدية بالأزهر.

(١٩٢) معيار العلم في فن المنطق
تحقيق: محمد مصطفى أبوالعلا

(١٩٣) المقصد الأسنى شرح أسماء الله الحسنى
خرج أحاديثه: محمد مصطفى أبوالعلا
شركة الطباعة الفنية بمصر.

(١٩٤) المنقذ من الضلال ومعه كيمياء السعادة والقواعد العشرة والأدب في الدين
تحقيق محمد مصطفى أبوالعلا ـ محمد محمد جابر
شركة الطباعة الفنية بمصر.
غلاب محمد
(١٩٥) الفلسفة الاغريقية
الطبعة الأولى ـ القاهرة ١٩٣٨ م.
الفارابي أبو نصر
(١٩٦) آراء أهل المدينة الفاضلة
قدم له وشرحه: إبراهيم جزيني
دار القاموس الحديث ـ بيروت.
ابن فارس ـ أبو الحسين أحمد.
(١٩٧) معجم مقاييس اللغة
تحقيق: عبدالسلام هارون
الطبعة الأولى ـ القاهرة ١٣٦٦ هـ.
الفيروز أبادى ـ محمد بن يعقوب
(١٩٨) القاموس المحيط
مؤسسة الحلبي وشركاه ـ القاهرة.
فيض الله الحسنى المقدسي.
(١٩٩) فتح الرحمن لطالب آيات القرآن
وقف على طبعه: أحمد بن حسن طبارة
دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ لبنان.
القارى ملا على

(٢٠٠) شرح الفقه الأكبر لأبي حنيفة
دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ لبنان ١٣٩٩ هـ/١٩٧٩ م .
ابن قتيبة محمد عبدالله بن مسلم

(٢٠١) تأويل مختلف الحديث
صححه : محمد زهري النجار
دار الجيل ـ بيروت ـ لبنان ١٣٩٣ هـ/١٩٧٣ م .

(٢٠٢) تفسير غريب القرآن
تحقيق السيد أحمد صقر
دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ لبنان ١٣٩٨ هـ/١٩٧٨ م .
ابن قدامة موفق الدين عبدالله بن أحمد بن محمد

(٢٠٣) لمعة الإعتقاد الهادي إلى سبيل الرشاد
دار مصر للطباعة .
القرطبي : محمد بن أحمد الأنصاري .

(٢٠٤) الجامع لأحكام القرآن
دار الكتاب العربي للطباعة والنشر ـ القاهرة ١٣٨٧ هـ/١٩٦٧ م .
وطبعة دار الشعب .

(٢٠٥) شرح أسماء الله الحسنى
مخطوط باستنبول
مكتبة آقسراى برتونيال رقم ٤٤٨ .
القفطي

(٢٠٦) تاريخ الحكماء وهو مختصر الزوزني المسمى بالمنتخبات الملتقطات من أخبار العلماء بأخبار الحكماء

مكتبة المثنى ببغداد ـ ومؤسسة الخانجي بمصر.

القلقشندي . أبوالعباس أحمد

(٢٠٧) نهاية الأرب في معرفة أنساب العرب
تحقيق : ابراهيم الأبياري
الطبعة الأولى ـ القاهرة ١٩٥٩ م .

ابن قيم الجوزية محمد بن أبي بكر

(٢٠٨) إجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة والجهمية
مكتبة الرياض الحديثة .

(٢٠٩) بدائع الفوائد
طبعة دار الطباعة المنيرية ـ بيروت ـ لبنان .

(٢١٠) التبيان في أقسام القرآن
تصحيح : طه يوسف شاهين ـ دار الطباعة المحمدية بالأزهر.

(٢١١) التفسير القيم
جمعه : محمد أويس الندوى
حققه : محمد حامد الفقي
لجنة التراث العربي ـ بيروت ـ لبنان .

(٢١٢) حادى الأرواح إلى بلاد الأفراح
تصحيح محمود حسن ربيع
الطبعة الرابعة ١٣٨١ هـ/١٩٦٢ م ـ مطبعة محمد علي صبيح وأولاده .

(٢١٣) شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل
تحرير: الحساني حسن عبدالله
الناشر مكتبة دار التراث بمصر.

(٢١٤) القصيدة النونية المسماة الكافية الشافية في الانتصار للفرقة الناجية
طبع مطبعة التقدم العلمية بمصر ١٣٤٤ هـ.

(٢١٥) مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين
دار الفكر العربي.

(٢١٦) الوابـل الصيب من الكلم الطيب
المطبعة السلفية ـ القاهرة ١٣٧٦ هـ.

كارل بروكلمان

(٢١٧) تاريخ الأدب العربي
ليدن
الأصل ١٩٤٣ م
الذيل ١٩٣٧ م.

ابن كثير ـ أبوالفداء

(٢١٨) البداية والنهاية
الطبعة الثانية ١٩٧٧ م ـ مكتبة المعارف بيروت.

(٢١٩) تفسير القرآن العظيم
دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ـ الطبعة الثانية بيروت ١٣٨٩ هـ/ ١٩٧٠ م.

(٢٢٠) كتاب العقائد
مخطوط ـ هو في مكتبة جامعة الملك عبدالعزيز المركزية بجدة رقم ١٦ / ٢٣٩ .

كثير عزة .

(٢٢١) ديوانه
جمعه وشرحه الدكتور إحسان عباس
دار الثقافة ـ بيروت ـ لبنان ١٣٩١ هـ/ ١٩٧١ م .

الكندي ـ أبويوسف يعقوب بن إسحق

(٢٢٢) الإبانة في تناهي العالم
مخطوط في مكتبة أزميرلي باستبول رقم ١٦٤٧ ـ ١٢٧

(٢٢٣) كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى
تحقيق : د. أحمد الأهواني
الطبعة الأولى ـ القاهرة ١٣٦٧ هـ/١٩٤٨ م .
دار الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركاه .

اللامشى . بدر الدين محمود بن زيد

(٢٢٤) بيان كشف الألفاظ
تحقيق : د. محمد حسن مصطفى الشلبي
ضمن مجلة البحث العلمي والتراث الإسلامي في مركز البحث العلمي في كلية الشريعة بمكة العدد الأول .

اللكنوى . محمد بن عبدالحي

(٢٢٥) الفوائد البهية في تراجم الحنفية ـ مع التعليقات السنية على الفوائد للمؤلف

دار المعرفة للطباعة والنشر ـ بيروت ـ لبنان .

الماتردي : أبومنصور محمد بن محمد

(٢٢٦) تفسير الماتريدي المسمى تأويلات أهل السنة
تحقيق : د. إبراهيم عوضين ـ والسيد عوضين
مطابع الأهرام التجارية ـ القاهرة ١٣٩١ هـ/ ١٩٧١ م .

(٢٢٧) كتاب التوحيد
تحقيق : د. فتح الله خليف
طبعة دار المشرق ـ بيروت ـ لبنان .

(٢٢٨) رسالة في العقائد على مذهب الماتريد
لم يذكر مؤلفها
مخطوطة ضمن مجموعة رسائل في مكتبة لاله لى في السليمانية
باستنبول رقم ٢٢٤٠ .

ابن ماجة . محمد بن يزيد القزويني

(٢٢٩) سنن ابن ماجة
تحقيق : محمد فؤاد عبدالباقي
دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركاه
١٣٧٢هـ / ١٩٥١م .

مالك بن أنس

(٢٣٠) الموطأ
تصحيح وترقيم : محمد فؤاد عبدالباقي
دار إحياء التراث العربي .

المتنبي

(٢٣١) ديوانه بشرح العكبرى المسمى بالتبيان في شرح الديوان
تحقيق: مصطفى السقا ـ وإبراهيم الأبياري ـ وعبدالحفيظ شلبي
الطبعة الأخيرة ١٣٩١ هـ/١٩٧١ م ـ مصطفى البابى الحلبي وأولاده بمصر.

مجمع اللغة العربية.

(٢٣٢) المعجم الكبير
مطبعة دار الكتب ١٩٧٠ م.

(٢٣٣) المعجم الوسيط
قام بإخراجه إبراهيم مصطفى ورفاقه
أشرف على طبعه عبدالسلام هارون.

محمد عبده.

(٢٣٤) رسالة التوحيد.
مكتبة الثقافة العربية.

ابن مسافر عدي الأموي

(٢٣٥) إعتقاد أهل السنة والجماعة
تحقيق محمد علي إلياس العدواني وإبراهيم النعمة
الجمهورية العراقية ـ إحياء التراث الإسلامي
١٣٩٥ هـ/١٩٧٥ م.

مسلم بن الحجاج القشيري.

(٢٣٦) صحيح مسلم
تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي
دار إحياء التراث العربي ـ بيروت ـ لبنان

الطبعة الأولى ١٣٧٥ هـ/١٩٥٦ م .

المنجد صلاح الدين

(٢٣٧) معجم المخطوطات المطبوعة بين سنتي ١٩٥٤ - ١٩٦٠ م
دار الكتاب الجديد - بيروت .

ابن منظور جمال الدين محمد بن مكرم .

(٢٣٨) لسان العرب
طبعة مصورة عن بولاق مطابع كوستانس ماس وشركاه
المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر.

ابن الموصلي محمد

(٢٣٩) مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة
تصحيح : زكريا علي يوسف .
مطبعة الإمام بمصر.

الميداني .

(٢٤٠) مجمع الأمثال
تحقيق : محمد محيى الدين عبدالحميد
الطبعة الثانية ١٣٧٩ هـ/١٩٥٩ م - مطبعة السعادة
بمصر.

النابغة الذبياني .

(٢٤١) ديوانه
جمع وشرح محمد الطاهر بن عاشور
نشر الشركة التونسية للتوزيع ١٩٧٦ م .

النابلسي عبدالغني

(٢٤٢) قلائد المرجان
مخطوطة بالظاهرية بدمشق من مخطوطات التوحيد رقم ٢٩٢٩

ابن النديم

(٢٤٣) الفهرست
الناشر دار المعرفة للطباعة والنشر ـ بيروت لبنان .

النسفي : أبو حفص عمر بن محمد .

(٢٤٤) تفسير النسفى
دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركاه .

(٢٤٥) العقائد النسفية بشرح التفتازاني
أعادت طبعه بالأوفست مكتبة المثنى ببغداد سنة ١٣٢٦ هـ .

النووي

(٢٤٦) صحيح مسلم بشرح النووي
الطبعة الثالثة ـ دار الفكر ـ بيروت ١٣٨٩ هـ/١٩٧٨ م .

ابن هانىء إسحاق بن إبراهيم

(٢٤٧) مسائل الإمام أحمد بن حنبل
تحقيق : زهير الشاويش ـ
المكتب الإسلامي .

الهراس محمد خليل

(٢٤٨) شرح العقيدة الواسطية لابن تيمية
مراجعة الشيخ عبدالرزاق عفيفي .

(٢٤٩) شرح القصيدة النونية لابن القيم.
مطبعة الإمام ـ الطبعة الأولى.
الهيثمي علي بن أبي بكر.
(٢٥٠) مجمع الزوائد ومنبع الفوائد
بتحرير الحافظين العراقي، وابن حجر
مكتبة القدس ـ القاهرة ١٣٥٢هـ.
الواحدى على بن أحمد
(٢٥١) أسباب النزول
دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ لبنان ١٣٩٥ هـ/١٩٧٥ م.
وجدي محمد فريد
(٢٥٢) دائرة معارف القرن العشرين
دار المعرفة ـ بيروت ـ لبنان
ونسنك
(٢٥٣) المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي
رتبه ونظمه لفيف من المستشرقين
مكتبة بريل في مدينة ليدن ١٩٣٦ م.
اليافعي: أبوعبدالله بن أسعد بن علي بن سليمان.
(٢٥٤) مرآت الجنان، وعبرة اليقظان في معرفة مايعتبر من حوادث الزمان.
الطبعة الثانية ١٣٩٠ هـ/١٩٧٠ م.
منشورات مؤسسة الأعلى للمطبوعات ـ بيروت ـ لبنان.
ياقوت الحموي

(٢٥٥) معجم الأدباء
الطبعة الأخيرة ـ طبع بمطبعة دار المأمون.

(٢٥٦) معجم البلدان
دار صادر، دار بيروت.

أبويعلي محمد بن الحسين بن خلف الحنبلي

(٢٥٧) كتاب المعتمد في أصول الدين
تحقيق: د. وديع زيدان حداد
دار المشرق ـ بيروت ـ لبنان.

يوسف كرم

(٢٥٨) تاريخ الفلسفة اليونانية
الطبعة الخامسة ـ القاهرة ـ مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٣٨٩ هـ/ ١٩٧٠ م.

(٢٥٩) الطبيعة ومابعدها
دار المعارف بمصر.



٦ - فهرس الموضوعــات

صفحة

الموضـــــــوع	صفحـة

الموضـــــوع	صفحـة

الموضـــــوع	صفحة

الموضوع	صفحة

الموضـــــوع	صفحـة

الموضـــــوع	صفحـة

الموضـــــوع	صفحـة

الموضوع | صفحة

الموضوع	صفحة

الموضـــــوع	صفحـة

الموضـــــوع	صفحـة

الموضــــوع	صفحة

الموضوع	صفحة

الموضوع	صفحة

الموضوع	صفحة

الموضـــــوع	صفحة

الموضوع	صفحة

الموضـــــوع	صفحـة

الموضــــــــوع	صفحـة

الموضـــــوع	صفحـة

الموضـــــوع	صفحـة

الموضوع	صفحة

الموضـــــوع	صفحة

طبع بشركة العبيكان للطباعة والنشر ــ الهاتف : ٤٩٨٣٣٩٢ ــ الرياض